Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Mars 1931

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Bérulle quiétiste... ou Gagliardi? (1)

(*Suite*)

II. — La mystique du « breve compendio » gaillardien

Cette œuvre peu ordinaire, cette œuvre protée, et, en quelque sorte polygame, si nous la lisions. L'ennui dont le R. P. Pottier nous menace, nous l'atténuerons en regardant tantôt du côté Bérulle, tantôt du côté Binet. Traduisant le même original, exprimant la même doctrine, il y a quelque intérêt de littérature à comparer les deux styles. Parfois aussi, du côté Camus.

Pour le titre, Bérulle l'emporte... Traité *de la Perfection* est vague et promet ce que le livre ne donnera pas. Le *Breve Compendio* n'est pas un *Rodriguez* de poche, mais *un bref discours de l'abnégation intérieure*, ou, comme préfère Camus, un traité du *Renoncement de soi-même*. Je donne aussi la palme à l'avant-propos de Bérulle, quel qu'en soit l'auteur. « Nous avons deux natures, l'une corporelle et spirituelle; l'autre spirituelle et raisonnable. La perfection consiste à en perfectionner l'une et l'autre en l'amour de Dieu et à en chasser l'a-

(1) Voir *La Vie Spirituelle*, Supplément, janvier 1931, p. [65]-[76].

mour-propre qui y est profondément enraciné. » L'amour-propre, voilà l'ennemi; le seul ennemi. Tout l'opuscule veut nous façonner à le dépister et à lui donner la chasse. *a*) Il est perpétuellement en nous, Philistin que Dieu a laissé, non aux environs, mais au cœur même du pays. *b*) Il y est partout. Aucune de nos actions, voire la plus intime, qu'il ne guette, prêt à l'infecter « de son venin, soit la corrompant du tout, soit en diminuant sa force et sa vertu... Il n'y a chose si sainte... qu'il ne convertisse en son goût et en ses propres délices; il n'y a grâce de Dieu, tant pure et efficace, qu'il ne s'en serve comme d'un moyen et empêchement pour nous divertir et éloigner d'icelui ». Bref, « il n'y a état de l'âme si élevé, où il n'entre et ne dispose l'âme par ses artifices et propriétés à une chute fort préjudiciable. » Remarquez, en passant, apprenez peut-être la genèse de ce mot : *propriété*, cher aux quiétistes de toute robe, et même aux mystiques. *Propriété, propriétaire*, pas de mots qui reviennent plus souvent dans cette littérature. Il vient tout bonnement d'*amour-propre*. *c*) Enfin, s'il est toujours là, et dans tous les coins, il y fait si peu de bruit qu'on ne s'aperçoit ni de son action ni de sa présence. Dieu seul est « plus intime en nous-même » et plus agissant que « l'amour-propre », seul il peut nous aider à le maîtriser.

Deux sentiments qu'il nous faut renouveler en nous sans relâche : d'abord « une très basse estime de toutes choses créées et de soi-même », puis,

BÉRULLE	BINET
Une très haute estime de Dieu, non par une pénétration sublime des attributs de la Divinité, qui n'est pas nécessaire, et si est de peu de personnes, mais par une totale soumission de soi à Dieu (1), pour l'adorer	Un grandissime compte de Dieu..., non pas en pénétrant la sublimité de sa divinité par des conceptions puisées dans la Théologie, mais plutôt par une grande promptitude et soumission

(1) Plus loin : « une démission de son être », p. 429.

et lui donner tout pouvoir sur nous et ce qui est nôtre, sans réserve d'aucun intérêt particulier, tant saint soit-il. A quoi suffit que l'âme avec la lumière de la foi appréhende Dieu sous les concepts du Symbole, comme de Tout-Puissant...

de notre volonté... à la divine Majesté, pour l'adorer et faire tout ce qu'il peut prétendre de nous pour sa grande gloire, sans avoir égard à aucun intérêt notre, quelque apparence de sainteté qu'il puisse avoir...; (il suffit de concevoir Dieu) à la façon que le symbole nous le donne à entendre... Tout-Puissant...

Soit trois chefs principaux, « conformément aux trois degrés de pauvreté » ou d'abnégation, ou de désapprobation, où ce livre veut nous conduire : I. « Pauvreté par où nous sommes dénués des choses en soi indifférentes à la vie de l'esprit »; II. « des choses très utiles à cette vie de l'esprit »; III. « de ce qui semble le plus nécessaire à l'établisement et à la conservation de la vie de l'esprit ».

Ier DEGRÉ. *Parfait renoncement « aux choses extérieures et corporelles, de soi indifférentes à l'état de la vie de l'esprit*, comme les dignités ou les honneurs, les richesses ou pauvreté, la santé ou maladie, la vie ou la mort; bref toute commodité, goûts et intérêts des choses créées (1). » Aucune difficulté sur ce point. J'entends pour les candidats à la perfection. Car c'est à eux, à eux seuls, que l'opuscule s'adresse, comme, d'ailleurs, tous les traités de mystique.

IIe DEGRÉ. *Désappropriation « des choses saintes et spirituelles »*, celles, explique Binet, « qui nous unissent à Dieu et font la liaison de Dieu et de nos esprits ». Et il

(1) Gagliardi emprunte manifestement au *Fundamentum* ignatien la notion d'indifférence et les exemples de choses indifférentes; mais la vertu où il veut ici nous conduire n'est pas à proprement parler l'indifférence ignatienne : c'est le renoncement actif et donc déjà

ajoute excellemment : « Non pas pourtant en les retranchant d'autant qu'elles sont telles, mais d'autant que, sous couleur de sainteté, l'amour-propre et notre intérêt particulier s'y glisse et s'y met à couvert »; on dirait peut-être mieux : s'y trouve. Non, insiste Bérulle, « par une résistance intérieure ou par le contraire de telle grâce particulière..., mais par une démission totale de soi et de telle grâce et abnégation de l'un et de l'autre ».

a) De ces grâces de liaison, les unes ne pénètrent que l'étage inférieur de l'âme; les autres atteignent directement, et occupent uniquement la partie supérieure. Rentrent dans la première catégorie les grâces actuelles que l'on appelle communément consolations sensibles, goûts, suavités de la prière. Notre austère trio, Gagliardi, Bérulle, Binet, fait peu de cas de ces « friandises »; « choses basses, très infirmes et puériles... Objet fort proportionné à l'amour-propre, lequel se nourrit du propre contentement et plaisir, et par une gloutonnerie spirituelle et abus déplorable des choses saintes, les convertit en ses propres délices », traduit Binet.

Ce mépris est très remarquable puisqu'il semble devoir logiquement s'étendre, sinon à toutes, du moins à la plupart de ces *consolations* que saint Ignace, dans ses *Exercices*, nous invite à désirer, à rechercher et à demander. *Petere id quod volo... lacrymas.* Il semble, du reste, que, de très bonne heure, les spirituels de la Compagnie aient senti la nécessité de réduire le prix que saint Ignace attachait à ces « goûts » sensibles. Souci dont l'on s'explique aisément les raisons, et qui se trahit à toutes les pages d'un autre opuscule où Gagliardi soumet à une critique subtile les règles ignatiennes du *Discernement des Esprits*. J'ai l'impression que cet opuscule, très embarrassé par endroits, est antérieur à notre *Breve Compen-*

décidé aux choses indifférentes. Nouvelle présomption — je ne dis pas nouvelle preuve — en faveur de l'attribution à Gagliardi : l'auteur de l'opuscule sait par cœur le texte des Exercices.

dio, beaucoup plus ferme et décidé, comme on vient de voir (1).

De son côté, le prudent Camus, tout salésien, je le répète, estime que ces contempteurs des goûts sensibles vont, si j'ose dire, un peu fort. Ces pieuses délectations, écrit-il, peuvent venir de trois sources : Dieu, les tempéraments, le diable; et la difficulté est grande de les discerner.

> Dans l'incertitude de cette reconnaissance, que fera une bonne âme ? Je ne sais point de meilleur avis, sans s'amuser (mot salésien) à un long discernement..., en quoi, outre la perte de temps, il y a beaucoup de tromperies et d'incertitudes, que de renvoyer indifféremment toutes ces consolations à la gloire de Dieu, sans en faire ni mise ni recette, c'est-à-dire, sans en faire aucune propriété. C'est ici qu'il faut certes pratiquer la sainte indifférence, ne les priser ni mépriser, ne les louer ni blâmer, ne s'y amuser ni les rejeter, mais, telles qu'elles sont, les présenter au trône de Dieu, à la façon du canal par où l'eau passe sans s'y arrêter, et de la poule qui donne le grain à ses petits sans le goûter.

Par où l'on voit, soit dit en passant, que la littérature est utile à tout, notamment à désespérer la malveillance des critiques prévenus. Cette poule est ici un paratonnerre, si j'ose ainsi m'exprimer... Philosophe pur et trop pur, c'est pour n'avoir pas su parler quelquefois de poules que le très orthodoxe Gagliardi a paru sinistre au trop littéraire P. Pottier. Camus continue :

> Je ne suis pas en ce lieu, Zéphirin, de l'avis de nos deux traités (Bérulle et l'anonyme) qui conseillent absolument de les rejeter. Car pourquoi rejeter les présents de Dieu ? Quelle injustice de rejeter le précieux à cause du vil, et le bon métal à raison de la marcassite et de l'écume ? Mais je dis que, sans s'y arrêter et sans les

(1) *S. P. Ignatii de Loyola de Discretione spirituum regulae explanatae* P. A. Gagliardi : œuvre très souvent réimprimée. L'édition où je viens de la relire a paru à Naples en 1851. J'ai déjà dit que la parenté entre le *De Discretione* et le *Breve Compendio* était frappante.

> savourer avec une complaisance propriétaire, nous en devons faire un sacrifice à la gloire de Dieu, en quoi consiste leur légitime usage, de quelque part qu'elles procèdent..., nous privant en elles de toute propriété et les appliquant à la gloire (de Dieu) (1).

C'est le bon sens même. Il y a bien là un peu de poudre aux yeux, mais bienfaisante. Pour un moraliste, la vraie difficulté demeure, qui est de savoir précisément où commence, par où se traduit cette « complaisance propriétaire ». Encore un nid à scrupules! Plus habile que Gagliardi — ici du moins —, Camus tourne si bien les choses qu'on les voit plus simples qu'elles ne le sont. Et c'est justement comme il faut les voir, quand on n'est pas docteur ès choses mystiques. Nul doute, du reste, que Gagliardi n'eût pleinement approuvé ces réserves de Camus. Sa pire maladresse est d'avoir pris pour devise : *Intelligenti pauca.* Nous lui apprendrons, le P. Pottier aidant, qu'il faut toujours tout expliquer, même les truismes.

b) Jusqu'ici nous voguions sur une mer d'huile, et à la clarté de midi. Brusquement, trop brusquement sans doute, on nous fait passer dans la région des orages, au plus épais de la divine ténèbre. Il s'agit, en effet, maintenant de fermer à l'amour-propre les issues du « donjon », comme dit Camus; de disputer à cet insatiable les délectations de la partie supérieure. Celles-ci diffèrent des goûts sensibles en ce qu'elles viennent directement, immédiatement et uniquement de Dieu, procédant, écrit Bérulle, « d'une grâce particulièrement infuse » : « lumières et affections » où la chair et le sang n'ont aucune part, ni le « discours »; toutes surnaturelles, toutes mystiques au sens extrême du mot.

Témoin émerveillé et déjà frétillant de ce divin travail qui se fait en nous sans nous, l'amour-propre ne se résis-

(1) *Le renoncement de soi-même*, pp. 69-73. On a bien reconnu la pensée et jusqu'aux expressions de François de Sales.

gnera pas volontiers à perdre une aussi belle proie. Il cherche à la rendre sienne de deux façons. D'abord, en la recevant « avec satisfaction et occulte complaisance de soi en icelle »; puis, en secondant et prolongeant à sa façon, vraie mouche du coche, les opérations de la grâce. Qu'on le laisse faire, et tout est perdu. Ces lumières, ces affections, il ne faut pas, dit Bérulle,

> les étendre par discours et allumer par effort de ses fonctions et affections naturelles, dont il semble faussement que les premières lumières et affections soient accrues et dilatées intérieurement. Car cet effet ne procède ni de Dieu ni d'une vraie augmentation d'icelles. Ains seulement d'une pure réflexion de l'âme occasionnée d'amour-propre, et d'une vaine affection de telles grâces qui, au lieu de les accroître, comme elle pense, a fait cesser l'infusion de Dieu par cet empêchement qu'elle y a mis, et rester seule en elle l'effort naturel et raisonnable.

Prenez la peine de relire, de peser mot à mot ces lignes si denses, trop denses. A elles seules, elles prouveraient que le *Bref Discours* ne peut être l'œuvre d'un théologien de vingt ans.

Non pas que toutes nos activités doivent cesser dès que s'amorce le travail divin. Gagliardi condamne seulement ici comme très dangereux, ou plutôt comme absurdes, ceux de nos pauvres efforts qui tendraient directement à prolonger et à amplifier ces « infusions » de grâces. Qu'y pouvons-nous en effet? Mais, aussi longtemps que nous est laissée « une pleine liberté d'user des fonctions naturelles » — et c'est le cas du plus grand nombre —, l'âme « ne doit faire difficulté de coopérer... par étendue de discours en l'entendement et dilatation des mouvements en la volonté ». Sans quoi, elle se priverait « du fruit de vertu qu'elle devait recueillir, tandis qu'elle y était plus habile et disposée par telles lumières et affections célestes ». Il en va autrement de certaines âmes très avancées qui reçoivent « les lumières et affections divines en telle abondance qu'elles la possèdent toute fort intimement

et efficacement, sans liberté d'opérer et user de ses puissances intérieures ». Dans ces cas, très rares, je le répète,

> il faut exclure les puissances raisonnables et supérieures...; n'y permettre aucune activité que celle qui procède, non plus du cœur, ni de l'entendement et volonté, mais de la partie suprême et plus intime de l'esprit (*apex*)..., laquelle, par actes simples et uniformes, les rend (ces lumières, ces affections divines) et convertit à Dieu, et les emploie à fonder les solides vertus, en une manière fort secrète, spirituelle et efficace, tandis que les autres fonctions, tant inférieures que supérieures, demeureront assoupies, accoisées et dénuées de leurs opérations. J'ajoute d'abondant que, selon que s'augmente l'affluence des bénédictions de Dieu, elle doit même quelquefois se dénuer de l'activité de cette partie suprême, et ne permettre qu'elle exerce autre industrie que recevoir avec soumission, indifférence et patience d'esprit, l'infusion divine, sans qu'elle lève la pointe de son activité vers icelle, pour la pénétrer avec soudaineté et vitesse, autrement elle la détruirait et encourrait les effets déjà condamnés de propriété et affectation de telles grâces, et les peines d'aveuglement intérieur et autres, qui l'émeuvent (1).

Cette forte page, qu'il faut relire deux ou trois fois, mais que, pour ma part, j'admire fort parce que j'y retrouve, merveilleusement condensée, la doctrine des

(1) *Ne sus Minervan...* Cependant, si l'on veut bien excuser mon impertinence, je dirai qu'il y a là peut-être quelque confusion. On semble croire que, dans ces hauts états, la partie suprême est réduite, comme la partie inférieure, à une sorte d'inertie, puisque, dit-on, elle n'exerce plus « autre industrie que recevoir ». N'est-il pas plus exact — et combien plus beau ! — de dire que cette activité de réception est l'activité propre de la partie suprême — et non une activité diminuée — et que recevoir ainsi, ou se laisser faire et combler par Dieu est la plus parfaite, la plus active, de toutes les activités humaines ? On semble croire aussi que cette partie suprême est par elle-même capable de « soudaineté et de vitesse », au lieu que, selon moi, dès que se manifestent les troubles de ce genre, empressement, inquiétude, c'est un signe certain que les facultés inférieures viennent de rentrer en scène.

mystiques les plus sûrs, enchante également le R. P. Pottier, mais pour des raisons qui lui sont particulières. C'est qu'en effet elle lui permet, pense-t-il, de porter, d'ores et déjà, un coup mortel à l'insupportable prestige de Bérulle, ainsi pris, dès sa vingtième année, en flagrant délit de quiétisme. « Mme Guyon, écrit-il d'un air de triomphe, ne parlait guère autrement. » Gagliardi précurseur de Mme Guyon; le *Breve Compendio*, première ébauche, et déjà tout empoisonnée, du sinistre *Moyen court*? *Quomodo obscuratum est aurum*? Encore si ce malheureux ne représentait que lui-même! Mais non, ses frères nous le donnent comme « l'insigne flambeau de la Compagnie primitive »; « *clarum in Annalibus nostris nomen* », nous disent-ils encore, et qu'il a passé toute sa vie, soit à gouverner, soit à diriger les Nôtres : *totam pœne vitam in gubernandis vel certe dirigendis Nostris exegit* (1)...; les « diriger », vous m'entendez bien, selon les principes préguyoniens! qu'il enseignait à la Dame milanaise. *Mutatus est color optimus!*

Ce sont là, du reste, avoue notre quiétiste, des états extraordinaires. On ne doit pas « présumer faussement avoir » cette grâce, et... il ne faut se comporter, « comme si on l'avait acquise, qu'après qu'un très expérimenté directeur en aurait donné conseil (2) ». Il ne faut pas

(1) *Ad PP. ac Fratres Societatis Jesu, de plena cognitione Instituti, Opusculum* P. Achillis Gagliardi, Romæ, 1841, præfat.

(2) Nous avons déjà rencontré Gagliardi dans un de nos volumes et pour le classer parmi ceux des mystiques ignatiens qui tâchent désespérément de sauver à la fois la primauté de la contemplation et la primauté de l'ascèse. C'est à lui que l'ascéticisme contemporain emprunte la meilleure définition que l'on puisse donner, je veux dire la plus spécieuse, de ce qu'ils appellent « l'oraison pratique », entendant par là une oraison qui aurait pour fin première le perfectionnement moral de celui qui prie : oraison qui, de ce chef, l'emporterait de beaucoup sur la pure contemplation « stérile », disent-ils, puisque d'elle-même elle n'est pas féconde en fruits de vertu. D'où encore, pour eux, la nécessité et la supériorité de l'oraison discursive, la seule où il nous soit possible de travailler directement à l'acquisition des vertus. Dans le *Breve*

« s'élever par dessus ses opérations » avant que Dieu n'y attire; il ne faut pas vouloir « se perpétuer » en ces hauts degrés « après que l'infusion divine est cessée »; mais, au contraire,

> retourner à l'usage de nos fonctions sitôt que la liberté nous en est rendue; et derechef, s'en dépouiller quand Dieu survient avec nouvelle intraction; conservant ainsi la vie de l'esprit par un perpétuel flux et reflux de notre âme à Dieu par nos actions, et de Dieu en notre âme par ses infusions, jusqu'à ce qu'il lui plaise disposer l'âme à une telle perfection de vertu... qu'il en ait pris totale possession à perpétuité..., sans jamais plus lui rendre la faculté d'agir par elle-même;

grâce rarissime, du reste, on tient à le répéter : « Que d'elle-même, et sauf avis du directeur, elle se contienne fort longuement en la mortification des passions et exercices de vertu. » Encore une fois, le moyen de prêter au jeune Bérulle ou tant de prudence ou tant de folie? Ce livre, dit excellemment le R. P. Pottier, « n'a rien d'une œuvre de jeunesse, mais toutes les apparences du fruit tardif d'une veine et d'une plume fatiguées ». Admirons, une fois de plus, la sûreté de ce flair critique. Il est vrai, en effet, que Gagliardi, lorsqu'il rédigeait le *Breve Compendio*, devait avoir au moins passé la quarantaine. Age de la seconde enfance, s'il faut en croire le R. P. Pottier.

III^e^ DEGRÉ. *Renoncement à la vertu*

Rien qu'à ces trois mots, on voit que notre vieillard n'a pas fini de radoter. Mais à sa manière, philosophique ou sénile, comme il vous plaira, qui est de couper les cheveux en quatre. Il imagine donc que, pour achever la

Compendio, Gagliardi revient à la tradition commune des mystiques. Il ne cesse pas de vouloir, avec les ignatiens, et avec le bon sens, que la prière soit féconde en fruits de vertu, mais il montre excellement que, dans les oraisons même les plus passives — celles donc où le *discursus* est impossible —, l'âme se perfectionne moralement « en une manière fort secrète, spirituelle et efficace ».

ruine de l'amour-propre, Dieu, bien qu'il nous laisse l'habitude foncière et les effets extérieurs des vertus, opère en nous quatre soustractions.

§ 1. — Il nous enlève *le souhait de la vertu* par une réformation de l'excès qui « peut se mêler aux désirs des choses saintes et vertueuses ». Il s'agit ici, dit Camus, « de renoncer aux désirs agréables et angoisseux des vertus solides et des biens véritables, non pour autant qu'ils sont bons et utiles pour nous avancer au service de Dieu..., mais en tant que, sous cette angoisse et agrément, il y a de l'inquiétude cachée, inquiétude qui n'est jamais sans la fièvre de l'amour-propre ». Renoncer, non pas au désir, pris en lui-même, lequel « demeure pur et entier en son énergie et efficace », reprend Bérulle, mais à la « propriété par laquelle l'âme est attachée à ce qu'elle désire ». Ou bien, dit-il encore, « on fait échange d'une vertu créée au vouloir divin »; ou, plus clairement avec Binet, « au lieu d'une vertu créée », on ne désire plus que « la volonté de Dieu qui est increée et infiniment plus excellente ».

BÉRULLE

Ce qui la fait résigner entre les mains de Dieu, et de tout bien, contente n'y penser plus (à l'acquisition des vertus particulières), ains, avec une perte entière de ses souhaits et volontés en Dieu, opérer et travailler à la même vertu comme hors de soi, laissant à Notre-Seigneur tout le soin et pensée de tout avec une tranquillité vraiment divine.

BINET

Ne mettant en ligne de compte tout l'effet de ses diligences, l'homme conçoit une certaine confiance... que ce même Dieu qui a donné la première pointe de nos désirs, quand il lui plaira, il donnera aussi l'accomplissement et la perfection. Partant, il s'abandonne entièrement et se jette comme un petit enfant à corps perdu entre les bras de Dieu, et content de tout ce qui écherra, il ne s'en donne nulle peine... Il opère désormais comme s'il n'avait plus de jugement... Il laisse tout le soin de sa personne à Dieu, ni plus ni moins que si c'était un petit enfant.

Quiétistes l'un et l'autre, comme vous voyez, mais le jésuite avec une sorte de gourmandise que s'interdit le sobre Bérulle. C'est déjà le cantique puéril que M^me^ Guyon doit apprendre un jour à Fénelon. Binet, du reste, un peu papillon, a laissé tomber un précieux détail, tout Gaillardin, et dont Bérulle a bien senti l'importance. Dans cet état de renoncement, disent-ils, et d'insouciance apparente, on ne cesse pas de travailler aux diverses vertus qu'on se prive de désirer, on y travaille au contraire, et très efficacement, « comme hors de soi ». C'est la « manière fort secrète, spirituelle et efficace » dont Gagliardi a déjà parlé.

§ 2. — Dieu nous enlève *le désir « de la gloire éternelle »*. Affreux dépouillement, n'est-il pas vrai? et qui ne pouvait manquer de scandaliser au plus haut point le R. P. Pottier. Le diptyque suivant redoublera, j'en ai peur, ce premier scandale :

Bérulle	Binet
(Le désir) de la gloire éternelle, lequel elle doit purifier en la façon susdite, quand elle est différée, estimant beaucoup plus la volonté divine, qui se plaît à ne la lui donner encore, que la même gloire ; et quand bien mêmement il lui plairait ne lui donner jamais, sans aucune offense de son côté, choisissant plus de se reposer, et contenter d'un tel vouloir divin que la même gloire.....	Le désir de la gloire éternelle, de laquelle il se faut dépouiller comme (des autres désirs)..... et faire beaucoup plus de cas de la volonté de Dieu que de la gloire même. Voire même devrait passer jusques à un si haut point de conformité, de se contenter et reposer en la divine volonté quand bien il ne voudrait jamais donner cette gloire, à la charge pourtant que ce fût sans péché, afin de se pouvoir tout entier dénuer de tout amour-propre, et ce où il est question du bien du monde le plus éminent.

Ici encore le plus décidé, ou, si l'on préfère, le plus étourdi n'est pas le jeune Bérulle. Qu'à vingt ans il ait

préféré *purifier* à *dépouiller*, cela mérite un bon point! Mais c'est bien, chez l'un et chez l'autre, la même détestable doctrine. Camus lui aussi, hélas, l'a faite sienne, avec son originalité coutumière. Car enfin ces vieux bonshommes ne sont pas des perroquets.

> O que de gens se trompent ici...! Le bien souverain qui n'est autre chose que Dieu, au lieu d'être souverainement aimé pour lui-même, est aussitôt aimé et désiré par cette pauvre abusée volonté humaine pour le bien qu'elle en espère pour soi..., adhérant à ce bien et jetant en lui, non son amour d'amour, mais son amour d'espérance...
>
> Renonçons donc... au désir intéressé du Paradis : au désir qui le fait souhaiter par amour de concupiscence, désir aveugle, puisqu'il nous fait chercher dans le Paradis ce que la foi nous enseigne n'y être pas, savoir notre propre intérêt, celui de Dieu y régnant seul.

J'espère montrer quelque jour que Bossuet lui-même ne pensait pas autrement. Quant au R. P. Pottier, je trouve tout simple que cette doctrine, qui a pour elle l'unanimité des mystiques, lui fasse horreur, mais je comprends moins qu'il en passe le monopole à Bérulle et aux quiétistes condamnés.

§ 3. — Dieu nous enlève *le sentiment de la vertu* et, pour cela, il permet que l'âme soit assiégée par des tentations abominables. Épreuve critique, du reste, puisque, si, d'une part, elle a pour fin providentielle de détruire la *self-consciousness*, d'un autre côté, elle risque de ressusciter et d'exaspérer l'amour-propre.

> Cette purgation d'esprit... agace et réveille en son esprit auparavant accoisé et recolligé..., à rechercher désordonnément la source et les circonstances de son mal ; une présomption à s'élever, aigrir, ennuyer et impatienter de la privation du sentiment...; une affectation propriétaire d'un certain repos sensible.

Il faut donc, pour tirer de cette épreuve tout le bien et la désappropriation que Dieu veut qu'elle nous apporte,

a) s'occuper « beaucoup plus à tirer fruit de ses tentations qu'à les éplucher et discuter »;
b) s'abaisser « intérieurement comme une chose de néant... et reconnaissant être bien raisonnable que Dieu la mette en l'échelle de Satan par tentations, puisqu'elle a si peu profité en l'échelle de Dieu par ses consolations, puis les acceptant avec patience »;
c) « en renonçant volontairement au repos intérieur qu'elle ressentait avant la privation et la tentation, et s'accoutumant à ne les (le) fonder plus ès sentiments, mais au vouloir de Dieu qui ne s'accomplit pas moins en cet état qu'en l'autre ».

Non moins exact, Binet est peut-être plus tapageur :

> Il faut trouver bonne la soustraction que Dieu fait et s'y porter avec *grande joie et promptitude*, étant *bien aise* qu'il ne veuille pas que la partie supérieure secoure l'inférieure... Il ne se faut pas mettre en peine de chasser les tentations avec de grosses pénitences..., comme on faisait en son noviciat, parce que les tentations s'augmentent plutôt, comme on lit es vies des Saints. Mais il se faut soumettre à Notre-Seigneur avec grande humilité, endurer *fort volontiers*, et du reste les mépriser et ne s'en soucier nullement.

« M^me^ Guyon ne parle guère autrement », devrait dire ici le R. P. Pottier. Non que cette page me désole. Il est trop évident, en effet, que l'allégresse où nous invite ici le P. Binet, comme le fera plus tard M^me^ Guyon, est aux antipodes de la délectation morose. On endure « fort volontiers », non pas du tout les *mala gaudia* qui accompagnent nécessairement la tentation, mais bien au contraire, et comme voulue de Dieu, l'étrange peine que ce plaisir involontaire apporte à une âme qui ne craint rien davantage que le péché.

§ 4. — Dieu enlève à l'âme le pouvoir de *réfléchir sur son intérieur.*

Forcé de quitter le sentiment (de vertu) par la priva-

tion d'icelui et la tentation de sa partie inférieure, (l'amour-propre) a bien su trouver un autre gîte pour se musser et un autre sujet pour se divertir de Dieu et s'arrêter en soi-même..... Le point auquel l'amour-propre s'est réfugié... est une assurance intérieure que l'âme prend en ses actions internes de vertu par une réflexion qu'elle exerce en icelle, et appuie en elle-même et en sa vertu, et non en Dieu. (Cette assurance, Dieu) la veut ébranler et renverser de fond en comble; et afin que ce soit sans préjudice de la vertu interne et actuelle, qui toutefois sert de fondement et entretien à cette perverse et fausse assurance, Dieu ne permet en rien son efficace être diminuée, ains seulement il la cache à l'âme... (Il) soustrait la réflexion par laquelle elle venait à discerner et ressentir la vertu actuelle, d'où vient qu'elle ne paraît non plus que si elle n'y était point, et que ce néanmoins elle n'est en rien diminuée, vu que sentir et reconnaître les opérations n'est point vertu proprement, ains seulement satisfaction et contentement de vertu.

Ainsi Bérulle, mais comme c'est ici un point de grande conséquence, j'ajoute la version de Binet, qui doit serrer de plus près le texte de Gagliardi :

Dieu ne soustrait pas les vertus, ni aussi peu les dons; car cela demeure en son entier; non pas même les actions des vertus, de façon que l'âme en soit tout à fait dégarnie... En nos actions intérieures et spirituelles, il y a deux sortes d'actes. L'un est *droit*, qui est celui qui sort de la vertu, qui désire jouir de son objet, (*atteindre son objet*, irait mieux)... L'autre est un *acte réfléchi* sur le premier, qui se fait à l'heure que la personne prend garde et fait réflexion qu'elle fait un acte d'amour, de tempérance, etc., qu'elle y prend plaisir à le faire..., qu'elle remarque le courage qu'elle a, faisant cet acte, qu'elle se voit victorieuse de la tentation avec un repos d'esprit qui est très grand.

Au reste, le premier de ces deux actes est *le vrai et pur acte de vertu*; le second n'est que le fruit qui en revient à l'âme... Or il est bien aisé de voir que l'acte de la tempérance ne consiste pas au plaisir qu'on y prend..., mais à le vouloir et à le faire. Dieu donc con-

court au premier acte, et partant on ne laisse pas de faire de beaux actes de vertu en cet état-là, mais il retire son concours au second acte, c'est-à-dire à notre réflexion, jugement, connaissance et plaisir d'avoir fait cette action de tempérance. De là vient que nous la faisons et si nous semble pourtant que nous ne la faisons pas. La vertu ne consiste pas au contentement que nous en tirons, ni à nos réflexions. C'est pourquoi Notre-Seigneur — lequel a entrepris de nous dénuer de tout intérêt et contentement nôtre, comme d'un obstacle qui s'interpose entre lui et nous — prend plaisir à nous laisser ce qui est de pur et net en la vertu, c'est-à-dire la vouloir et la pratiquer, et nous sèvre et prive du second, qui est un certain amour-propre, bien plus fin que les autres susdits, et un propre intérêt, duquel l'âme s'engraissait et se divertissait d'une plus grande union avec son Dieu... (Ainsi) par un merveilleux artifice de Dieu, l'âme est épurée en l'exercice de la vertu, et purgée de toute propriété et intérêt le plus occulte qui puisse être.

Que tout cela paraît lumineux! Admirez, en passant, la sûreté et la force de l'automatisme scolastique chez ce bon vieillard diminué — cinquante-quatre ans (?) — dont le ramollissement prochain excite la compassion du jeune Père Pottier! Mais non! Admirez plutôt la suprême extravagance où son idée fixe va le conduire.

§ 5. — *Dieu dépouille l'âme des actes mêmes de vertu.*

Qui penserait jamais — s'écrie le P. Binet au paroxysme de l'émerveillement — qu'après tant de retranchements, il y eût encore quelque chose dans l'âme dont on la pût et dût dépouiller? Et nommément, voyant l'âme réduite à ce point qu'elle ne saurait faire que le seul et pur acte de vertu, et l'acte droit auquel ne semble pas qu'il y puisse avoir aucun intérêt et amour-propre ains une pure vertu et entièrement dénuée. Toutefois, si nous considérons que cet acte, quoique épuré et bien affiné, ne laisse pas pourtant de sortir de notre volonté et libre élection, qui peut avec sa vertu active œuvrer et commander aux puissances inférieures de faire leur devoir..., on ne peut bonnement nier qu'il

y ait encore de la propre volonté, et de notre intérêt, quoique très épuré; partant il y a encore quelque chose qui se peut purifier davantage et dont il se faut dépouiller.

Notre-Seigneur a donc de coutume — trouvant une âme... à laquelle il n'a laissé autre pouvoir que de faire ces actes (droits ou directs) de vertu (pure) — de se retirer petit à petit, et ôter la puissance de faire ces actes de vertu, la privant tantôt de l'un, tantôt de l'autre, jusques à tant qu'il les ait ôté trestous, hormis la conformité avec sa divine volonté. L'expérience montre assez que quelquefois l'âme se trouve tellement accablée d'ennuis..., assiégée de tant de distractions et assaillie de tant de misères que, se voulant contraindre, il n'est pas en sa puissance d'arracher aucun acte ni de remerciement à Dieu, ni de courage, ni de patience, ni d'autre vertu quelle qu'elle soit, si ce n'est de vouloir ce que Dieu veut, et, au reste, pâtir... Elles n'ont point aucune vertu active, ni puissance de faire aucun acte de vertu, puisque Dieu se retire, mais peuvent seulement endurer tout ce que Dieu permet, et pour l'amour de lui, s'en contenter.

Remarquez, je vous prie, ces mots, vingt fois répétés : plus de vertu possible « si ce n'est de vouloir ce que Dieu veut ». Là se trouve, me semble-t-il, la clef de l'énigme que nous présente le Sphinx milanais. Quelques formules très claires de Bérulle sont ici à retenir :

Et en dernier lieu (Dieu enlève à l'âme) ce même acte intérieur de vertu, non toutefois pour la dégarnir de la vertu, mais pour l'élever à une manière de l'opérer plus simple et plus parfaite, et non tant procédante *des actes et affections internes de chaque vertu particulière*, comme d'une simple refusion d'amour de Dieu.

L'action que Gagliardi prête ici à Dieu serait donc, si je comprends bien, plutôt simplifiante que dépouillante. Ce qui est soustrait à l'âme, ce n'est pas à proprement parler son activité, mais le pouvoir d'appliquer cette activité « à chaque vertu particulière » : soustraction qui, non seulement laisse entière mais encore redouble, exalte,

en la libérant, notre activité la plus haute, à savoir celle qui adhère amoureusement à la volonté divine. Nous verrons plus loin que cette adhésion elle-même, Gagliardi veut encore qu'elle se laisse paralyser par la grâce; mais, au degré où nous sommes présentement, elle reste sauve. Il distingue donc dans notre activité, comme deux étages, deux foyers; l'étage où sont produits un à un les actes de différentes vertus; l'étage où seule se manifeste « une manière d'opérer plus simple et plus parfaite », c'est-à-dire, toujours si je comprends bien, le foyer d'un amour qui serait si intensément et par suite si exclusivement amour que nul autre objet, même excellent — humilité, patience —, ne pourrait plus occuper le vouloir profond, le distraire, le colorer, le nuancer, le diversifier. De ce point de vue, l'amour lui-même ne serait plus vertu particulière, mais quintessence globale de toutes les vertus. Plus encore : le mot même d'*acte*, impliquant un je ne sais quoi de particularisé, de morcelé, d'évanescent, ne conviendrait plus que faute de mieux aux manifestations de cette activité essentielle. Et, d'autant moins qu'ici tout l'agir est un pâtir; une dilatation de toute l'âme se donnant au Dieu présent qui se donne à elle; Dieu voulu en même temps que reçu, et parce que reçu. Que cette psychologie nous déconcerte d'abord, je le sais mieux que personne. Mais puisque les saints agissent plus parfaitement que nous, faut-il s'étonner que ceux d'entre eux à qui la spéculation est familière se fassent de l'activité pure une idée où notre expérience propre a quelque peine à se reconnaître? Car enfin, j'admets comme un axiome que nous avons affaire ici à plus fort, à plus éclairé, à plus expérimenté que nous. Gagliardi n'est pas un bateleur. Et puis que fait-il autre chose que dire, à sa manière, ce que nous ont enseigné déjà les maîtres de la *métaphysique des Saints*, et notamment le P. Piny?

Quoi qu'il en soit, je dois avouer loyalement qu'au seuil du degré suréminent qui nous occupe, le jeune Bérulle est pris de vertige. Ce n'était pas l'intrépide fanfaron à qui le R. P. Pottier donne des leçons d'humilité.

Il n'a donc retenu de ces pages difficiles que ce qu'il en a pu s'assimiler, beaucoup plus, hélas! qu'il n'en faut pour que j'aie moi aussi le vertige. Mais, par bonheur, Binet nous reste. A celui-ci rien ne paraît trop sublime ni trop subtil. S'il ne comprend pas, ou pour mieux dire, s'il ne réalise qu'à moitié la pensée de Gagliardi, du moins il la traduit et en virtuose (1). En route donc avec lui pour les derniers degrés du dépouillement mystique.

§ 6. — *Dieu dépouille l'âme de l'acte même de conformité ou d'amour.*

> (Dieu) passe encore plus outre, et nous ôte voire même cet acte ici de conformité..., de façon que l'âme, non seulement ne s'aperçoit pas de le faire, mais ne le peut faire pour tout, puisque Dieu se retire tout exprès et à l'heure la pauvre âme demeure en un certain repos et vie passive, laissant faire à Dieu tout ce qu'il lui plaira d'elle, comme ferait un pauvre petit agnelet entre les mains d'un qui lui tond sa laine...
>
> Et ceci est soustraire à l'âme toute sa vertu active, c'est-à-dire que Dieu retire réellement son concours et sa divine assistance : que, pour l'heure, l'âme ne peut nullement en sa partie supérieure faire aucune action, pour sainte et excellente qu'elle puisse être, puisqu'elle seule ne le peut et Dieu ne veut point y porter la main de son aide. Tout ce qu'elle peut est de supporter volontiers tout ce qu'il plaira à Dieu de permettre.

Si j'avais le droit d'écouter ici les réactions de mon incompétence, je dirais à Gagliardi qu'il me semble piétiner. « Supporter volontiers », l'inaction où Dieu condamne ces hautes âmes, n'est-ce pas agir? Que peut-on concevoir de plus héroïque, et par suite de plus actif?

(1) Binet n'entend pas, du reste, que le premier venu s'aventure sur de tels sommets. Il nous prévient à ce sujet dans son avis au lecteur : « Je dispenserai beaucoup de personnes de lire le dernier chapitre et le 3e degré. Car, de vrai, il est trop relevé pour le vulgaire, je dis le vulgaire des personnes spirituelles, et, pour les gens du monde, ils n'y entendront goutte. »

Fort de l'expérience des saints, il me répondrait qu'on peut imaginer un dépouillement plus radical.

> (Il faut donc,) reprend Binet, avec une grande libéralité renoncer et se dépouiller de tout acte de vertu, et de tout ce qui peut agir en nous.

Formules extrêmes peut-être, mais qui s'atténueront ou s'expliqueront, chemin faisant. Ce « repos passif » où l'âme se trouve ainsi réduite, « donne de grandes forces, non pas pour opérer mais pour s'abandonner à Dieu ». C'est toujours la même contradiction apparente; « s'abandonner » n'est-ce pas « opérer »? Eh! sans doute, mais d'une manière toute divine, et qui n'en est, pour cela, que plus humainement, plus vraiment, plus activement active. Il y a là, pour nous, un mystère, non pas une absurdité.

> Ce repos est suivi d'une conformité avec la divine volonté, mais une conformité passive et bien plus excellente que la susdite; item une déification plus ineffable, non pas comme les autres qui font des donations, oblations, dédicaces, sacrifices et holocaustes, *mais se donnant en proie à Dieu* de façon que nous ne sachions rien faire, sinon permettre que Dieu dispose absolument de nous tout comme il lui plaira (1).

Il met donc très certainement une différence entre les actes qu'il vient de désigner, oblation, donation;... et cette permission, cet abandon total par où toute l'âme se donne en proie à Dieu.

Doctrine commode, gémit le chœur des anti-mystiques. Cette belle passivité vous dispense, en effet, de vous conduire, au dehors, comme les simples chrétiens; vous permet tous les scandales. L'objection est plus stupide encore que venimeuse; car,

> jamais on ne perd les actes extérieurs de vertu;

(1) On le remarquera, au fond de cette passivité se cache ce qu'il y a de plus vivant et de plus actuel dans l'amour : l'adhésion à Dieu.

Il y a loin, très loin, de la passivité mystique à la paralysie générale :

> Ains, avec plus de vigueur que jamais, l'homme a la puissance de mettre en œuvre les parties de son corps et ses facultés pour parler, penser..., faisant actes de tempérance, patience et autres..... La volonté a encore l'acte de commandement et ménage tous les actes qui sont commandés... Quand on parle ici de soustraction, cela s'entend en l'entendement et en la volonté, selon leurs propres actes intérieurs de volition, intention, fruition.....

Tout ce que nous appelons — et très improprement sans doute — opérer, agir, lui est soustrait. Elle se voit, ou plutôt, sans le voir distinctement, elle se trouve « réduite au fond, et dans le sein le plus profond — que les théologiens mystiques appellent *apex animae*, — le pouvoir d'opérer lui étant ôté » et « sans pouvoir produire aucun acte, hormis que pour l'amour de Dieu » elle veut se laisser faire par lui. Mais, « à l'heure où elle se soumet » ainsi, Dieu opère au dedans d'elle « des actes très sublimes, avec le consentement passif et libre d'icelle, comme de remerciement, d'amour, d'union avec lui..., sans que l'âme se sente de faire ces actions, mais seulement les recevant et y coopérant de tout son cœur », entendez, de son cœur profond, de sa fine pointe.

> Tout ainsi que l'esprit étant ravi en extase, et les sens étant assoupis, ne peut entendre par ses forces naturelles..., mais il reçoit une lumière divine qui lui fait voir des choses très hautes, et opère en lui des choses merveilleuses, ce que les théologiens mystiques appellent *pati divina*...

passion active, puisque enfin ces « choses merveilleuses », l'esprit les « voit »;

> tout ainsi, dis-je, que Notre-Seigneur opère en l'esprit ravi, par dessus ses forces naturelles, ces choses si étranges, *aussi le pourra-t-il bien faire, et à plus forte raison,*

dans la volonté, quand elle est dépouillée de toute sa vertu active, et y renonce tout à fait.

Dépouillement relatif, ne cessons de le redire, et qui laisse à la volonté profonde tout son élan, puisque ce dépouillement de son activité ordinaire, l'âme l'accepte.

Aussi, est-ce l'heure que Dieu l'élève en une extase non spéculative, mais extase en pratique et très vertueuse...; et ceci est vraiment un *pati divina*, (puisque on y reçoit) les impressions divines en une façon bien plus relevée; parce que les extases de l'entendement sont bien plus dangereuses... (beaucoup plus rares), pleines d'occasions de curiosité et de propriété... *Au reste, tout le monde est capable de cette extase-ci, quoiqu'elle soit plus excellente que l'autre.*

Page infiniment remarquable, s'il est vrai, comme je le crois, que tout l'effort — inconscient d'abord peut-être, mais de plus en plus délibéré — de la mystique moderne se ramène à substituer en quelque sorte, et à préférer, l'ancien *pati divina* de l'intelligence avec ses contrecoups physiologiques, au *pati divina* de la volonté. « Extase pratique », dit Gagliardi; « extase des œuvres », va bientôt dire François de Sales. Et, — ce que l'on s'obstine à ne pas comprendre —, extase non pas métaphorique, mais proprement dite. Qui ne voit que Gagliardi — et certes, il n'est pas le seul! — ouvre ici, non pas en poète dévot, mais en philosophe, la brèche qu'élargiront triomphalement nos maîtres de la *métaphysique des Saints*? Dans la page qu'on vient de lire, qui ne reconnaît la formule même de notre panmysticisme? « Tout le monde est capable de cette extase-ci. » Une lacune toutefois, et béante, que François de Sales, que Bérulle et les bérulliens, que Chardon et que Piny combleront bientôt : Gagliardi n'a pas senti la nécessité métaphysique de fonder expressément sa doctrine sur le dogme de la grâce sanctifiante.

§ 7. — *Dieu dépouille l'âme de sa volonté elle-même.*

Devant ce degré suprême de renoncement, ni Binet, toujours intrépide, ni Camus toujours sensé, ne reculent.

> Voyez-vous, écrit celui-ci, en cette passiveté ou souffrance de l'action de la grâce en nous..., il y a encore de nous et du nôtre..., et c'est à ce petit filet que se prend ou se pend l'amour-propre. Car ne voyez-vous pas que nous ne pâtissons cette opération divine que parce qu'il nous plaît de la souffrir, ayant une pleine puissance de la rejeter et repousser? Or c'est sous cette pierre de liberté que se cache le scorpion de l'amour-propre.

Image parfaite. Cet extraordinaire Camus ferait comprendre le calcul infinitésimal à un enfant de huit ans! Ah! si tous les mystiques savaient écrire, que de catastrophes n'aurait-on pas évitées!

> C'est en jetant dans l'âme une secrète et presque imperceptible complaisance de laisser agir la grâce.

Le dernier effort du renoncement sera donc « de trancher la tête à la volition propre », c'est-à-dire de « ne vouloir plus rien de soi-même comme de soi ». Dieu, par ces ultimes épreuves, fait que librement la volonté « détruit son être moral et malin qui consiste à vouloir par principe d'elle-même, et par une propriété qui en veut être indépendante ».

Ainsi, traduit de son côté le P. Binet, l'âme se trouve privée « non seulement de pouvoir agir et de sa vertu active, mais aussi de la passive » que lui laissait encore le degré précédent. « Notre volonté a un si grand empire sur sa liberté qu'elle peut renoncer » à cette liberté elle-même. Elle se gouverne alors « tout ainsi que si elle n'en avait point ». « La volonté se rend comme sans volonté..., quitte tous ses droits et se résigne entre les mains d'une autre volonté. »

> Tout ce qu'elle fait, elle ne le fait pas parce qu'elle le veut, ni parce que en cela sa volonté se trouve entièrement conforme à la volonté de Dieu, mais, quant à soi, elle renonce absolument à tout ce qui lui appartient.

Au dedans, comme au dehors, ce sont toujours les mêmes gestes;

> elle fait voirement tout ce qu'elle faisait auparavant, mais purement et simplement parce que Dieu le veut ainsi..., et non pas comme de soi-même, faisant son compte de n'être quasi plus au monde, et laissant absolument tout pouvoir... à la volonté divine.

Jusqu'ici « ma volonté voulait voirement endurer la croix, parce qu'elle se voyait en cela conforme avec la vôtre ». Mais elle dit maintenant : Je porterai ma croix, « non pas parce que je le veux et que ma volonté en cela sera très sainte, mais purement et simplement parce que c'est votre volonté ».

> Que votre volonté soit au lieu de la mienne... C'est en ce point que l'annihilation, expropriation, substraction, reluisent très parfaitement. Il n'y a point de conformité; mais une chose bien (plus) relevée, parce que la volonté, avec cette renonciation, se lie, s'enfonce et s'abîme en Dieu; et, heureusement perdue, gît en celle de Dieu, et est souverainement déifiée et totalement identifiée en icelle (1). Et ce qui est à considérer est que tout ceci se peut pratiquer réellement, aisément, et possible plus aisément qu'il ne se peut dire, quoique j'aie tâché de le dire le plus intelligemment qu'il m'a été possible.

Il se peut fort bien que le *Sume... voluntatem* de saint Ignace aille aussi loin, mais, quoi qu'il en soit, il est bien évident que saint François de Sales ne recule pas plus que ne l'ont fait Binet et Camus devant cette abnégation suprême.

> Et lors, écrit-il, le cœur ne dit plus « Votre volonté soit faite et non la mienne », car il n'a plus aucune volonté à renoncer... Ce n'est pas proprement comme les serviteurs suivent leurs maîtres (car)..... la volonté du

(1) Je ne suis pas sûr qu'il entende la déification dont il parle en fonction, si l'on peut dire, de la grâce sanctifiante. N'est-il pas ici plus philosophe que théologien? En tout cas, l'accent est sur la suppression du moi, plus que sur l'infusion divine.

> maître et celle du serviteur sont deux...; (au lieu que) la volonté qui est morte à soi-même..., elle est sans aucun vouloir particulier, demeurant, *non seulement conforme* et sujette, *mais tout anéantie* en elle-même et convertie en celle de Dieu (1).

C'est exactement, et presque dans les mêmes termes, le texte de Gagliardi que nous venons de lire. Je n'oserais affirmer qu'en écrivant de la sorte, le saint a sous les yeux la traduction française du *Compendio* (*l'Abrégé de la perfection*) qu'il connaissait bien, mais je crois la chose fort probable. Que le R. P. Pottier pardonne à François de Sales, ou de s'être approprié ce méchant docteur quiétiste, ou de s'être rencontré, et si étroitement avec lui, et sur le plus haut degré — sans doute aussi le plus chimérique — de l'échelle gaillardienne.

Nous avons laissé le pauvre Bérulle humblement assis, crainte de vertige, sur le cinquième degré. Mais, notre analyse du *Breve Compendio* enfin terminée, il convient de laisser à ce jeune téméraire la conclusion de tout le Discours. Une courte page, mais que d'autres que moi trouveront, j'espère, encore plus sage que belle :

> Comme il y a deux concurrents en ce saint œuvre (de notre perfection)..., (il y a) aussi deux offices, dont l'un appartient à Dieu seul, et l'autre convient à l'âme... Le propre (de l'office de Dieu) est de conférer des dons rares. Le propre de l'âme est de les refuser. L'office de Dieu est de s'approcher, et celui de l'âme de se retirer par humilité... Comme notre nature appète incessamment en tout et de tout une propre excellence et sublimité, même parmi Dieu, aussi notre esprit, supérieur à la nature, doit incessamment en tout et de tout chercher la privation de toute excellence, ains toute petitesse et pauvreté même envers Dieu... De sorte que tant s'en faut qu'elle doive aisément accepter, s'approcher et s'élever avec Dieu qu'au contraire il doit y avoir un perpétuel combat entre Dieu et l'âme à ce sujet : Dieu tendant

(1) J'ai cité et commenté ce grand texte, et d'autres semblables au t. VII de mon *Histoire littéraire*, pp. 71 seq.

> à s'approcher d'elle et à l'élever à quelque excellence — ou en l'oraison, ou ès souffrances et actions intérieures — et l'âme tendant incessamment à l'heure même à s'abaisser et dépouiller de toutes ses excellences particulières.

Tout cela n'est pas d'un novice, encore moins d'un matamore de mysticité. Aussi bien, et quelle que soit la part qui revienne en propre à Bérulle dans cette adaptation du *Breve Compendio*, on avouera, je l'espère, que les admirateurs de ce grand homme n'ont pas à rougir pour lui de cette œuvre de jeunesse. Guyonien ou non, ce petit livre qu'il ne s'est pas contenté de traduire, et qu'il a tâché de vivre avec son intensité habituelle, ce petit livre lui a été bon. Comme le R. P. Pottier l'a si bien saisi, le chef de l'école française n'a jamais abjuré la doctrine de *Bref Discours*; il lui suffira, comme nous le verrons, de la repenser à sa manière originale, de la reconstruire, ou plutôt de l'achever; et, au besoin, de la désenvenimer, si venin il y a. On a parfois reproché à mon *École française* de rester à peu près muette sur les sources immédiates du bérullisme, et l'on m'a prêté pour si peu l'arrière-désir assez niais de faire de Bérulle une sorte de Melchisédec, sans père ni mère. Je ne cherchais pas si loin, me bornant à confesser mon ignorance. Grâce désormais au R. P. Pottier, ce maudit trou est enfin à moitié comblé. Une des sources maîtresses du bérullisme, c'est le *Breve Compendio* du jésuite Gagliardi (1).

* * *

Après quoi, je ne me donnerai pas le ridicule de courir au secours de ce grand jésuite — Achille Gagliardi — ainsi bousculé par un de ses frères qui l'a pris, dans la nuit, pour un simple oratorien. Cet Achille, d'ailleurs, est légion. Au surplus, me semble-t-il de taille à se dé-

(1) Sur les sources du bérullisme, cf. les articles si remarquables de Dom Huijben (*Vie Spirituelle*, 1930, 1931).

fendre tout seul. Bien malin qui trouvera le défaut de sa cuirasse. Rompu à l'argumentation et aux précisions scolastiques, lucide et ferme, plus maître de sa pensée et de sa plume que tel ou tel parmi les grands mystiques de son Ordre, le P. Guilloré, par exemple, il ne manque pas d'une certaine ferveur massive, mais avant tout il est philosophe. Les objections que pourraient lui faire les étourdis ou les malveillants, il les a prévues. Celles qu'il n'écarte pas d'un revers de main, c'est qu'il les juge par trop futiles. Avec cela, il est légion. Pour peu que l'on soit familier avec ce genre d'ouvrages, il saute aux yeux que le *Breve Compendio* n'apporte rien de nouveau. A chaque paragraphe de cet opuscule, je pourrais épingler vingt textes, empruntés aux maîtres les plus vénérés, et qui affirmeraient, presque dans les mêmes termes, ce qu'affirme Gagliardi. Ses défauts, s'il en a, n'intéressent pas la doctrine. Croyez-en plutôt saint François de Sales, dans sa lettre du 2 novembre 1607, à M^lle^ de Chantal :

> Vous pourrez utilement lire les livres de la Mère Thérèse..., la *Méthode de servir Dieu*, l'*Abrégé de la Perfection Chrétienne* (Breve Compendio), la *Perle évangélique;* mais ne vous empressez point à la pratique de ce que vous y verrez de beau, mais allez tout doucement aspirant après ces *beaux enseignements...* La *Méthode*, la *Perfection*, la *Perle*, sont des livres fort obscurs et qui cheminent par la cime des montagnes; il ne s'y faut pas amuser (1).

Remarquez son premier mouvement, qui est de conseiller en vrac, si l'on peut dire, ou de mettre sur la même ligne les livres de sainte Thérèse et l'opuscule de Gagliardi. Sur l'orthodoxie foncière de ce dernier, un tel rapprochement en dit assez long. Mais aussitôt, il se ravise. Il songe à la générosité impétueuse de M^me^ de Chantal, encore novice, pressée de brûler toutes les étapes sur le chemin de la perfection. Ces enseignements,

(1) *Œuvres complètes*, XIII, pp. 334, 335.

quoique « beaux », ou plutôt parce qu'ils sont beaux, ne menacent-ils pas ou de l'éblouir ou de l'accabler ? Qu'elle se résigne donc pour l'instant au train-train des « basses vallées ». Qu'elle s'en tienne à un autre petit livre qui n'a jamais tourné la tête à personne, et que François de Sales a toujours dans sa pochette, au *Combat spirituel*. C'est le bon sens même, direz-vous! Oui, sans doute, et peut-être non. Écoutez plutôt un autre Spirituel qui n'a jamais passé pour un exalté, le P. Binet achevant sa traduction du *Breve Compendio* :

> Ce petit livre est la parfaite anatomie de la vertu et de la perfection. Je ne crains qu'en voulant faire un présent à la France, je ne fasse monter la couleur au visage de ceux qui se donneront la patience de le lire. Certes si la vertu n'est bien fine et de vingt-quatre carats, en la portant à ce parangon, elle se trouvera de bas or. On dit que l'empereur Aurelian attacha au temple de Jupiter un lambeau de fine écarlate qu'on lui avait envoyé des Indes. Tous ces seigneurs romains et ces dames y allaient confronter leurs habillements, et s'en retournaient honteux, trouvant toute sorte d'écarlate si blafarde et si basse en couleur au prix de celle des Indes qu'il n'y avait d'apparence de faire aucun état de l'écarlate romaine... Ou je me trompe fort ou beaucoup de personnes qui se tiennent au rang des plus spirituelles, lisant ce livre, auront pitié de leur vertu et se jugeront être seulement à l'apprentissage de la perfection.

Va-t-il conclure de là, comme saint François de Sales, que cette écarlate mystique du *Breve Compendio*, plus elle est éblouissante, moins il est sage d'inviter les commençants à la contempler ? Va-t-il dire lui aussi : « Ne vous amusez pas à essayer de mettre en pratique ces beaux enseignements; mieux vaut pour vous l'écarlate blafarde de l'ascèse commune, telle qu'elle se déploie dans les cinquante volumes de mes propres œuvres complètes, à moi Étienne Binet » ? Non, pas du tout.

Pour moi, écrit-il, je confesse franchement qu'en le

traduisant, j'ai été tout étonné, voyant les belles lumières qui y éclatent et des maximes de vie parfaite très hautes et, ce qui est admirable, TRÈS AISÉE A PRATIQUER ET A ENTENDRE..... Si vous avez envie d'être parfait, et EN PEU DE TEMPS ET BIEN SOLIDEMENT, jetez les yeux sur ce petit livre.

A la bonne heure! Il n'est jamais trop tard pour se rendre à l'évidence. Le vieux Binet, ce vétéran de la littérature ascétique et dévote, ce Rodriguez amusant, vient de découvrir, et avec un enthousiasme qu'on n'eût pas attendu de ses cheveux blancs, l'Atlantide mystique. Lui qui a tant lu et tant écrit sur la vie parfaite, il n'avait jamais rien rêvé de si beau. Aussi, dare-dare, a-t-il voulu faire de ce trésor inouï « un présent à la France ». Comme, d'ailleurs, il est très intelligent, d'une part il a balayé à sa vive façon les objections puériles qui n'ont pu manquer de s'offrir d'abord à lui, et de l'autre, balayant du même coup les préjugés, assez fortement ancrés chez lui, de l'ascéticisme, il a clairement compris que les mystiques, en l'espèce Achille Gagliardi, bien loin de compromettre, voire de paralyser tout à fait les solides progrès de l'âme, offraient, au contraire, le moyen le plus sûr, le plus court, un moyen infiniment simple d'arriver à la perfection.

Je ne crois pas, du reste, que sa lettre de 1607 sur Gagliardi, saint François de Sales, dix ou quinze ans plus tard, l'eût écrite à nouveau sans y rien changer. Comme il l'avoue expressément lui-même dans la préface du *Traité*, en 1607 il avait encore beaucoup à apprendre. J'ai suivi ailleurs la patiente et sûre évolution qui l'a conduit de la *Philothée* au *Théotime*, et nous venons de voir que, dans ce dernier livre, ou bien il fait sien ou bien il rejoint sans hésiter ce qui jadis lui avait paru trop beau ou trop compliqué dans le *Breve Compendio* de Gagliardi.

Un docteur de l'Église : saint François de Sales, un jésuite de tout repos, Étienne Binet, enfin le plus salésien des salésiens, Jean-Pierre Camus qui trouve le *Breve*

Compendio si bienfaisant, malgré quelques épines, qu'il en fait une édition nouvelle à l'usage des âmes troublées : si Gagliardi avait besoin de garants, ces trois pourraient lui suffire. Ajoutons à ce faisceau deux spirituels insignes et dont le R. P. Pottier reconnaît, j'espère, et l'orthodoxie et le génie, puisqu'ils ne sont pas de l'Oratoire, et qu'ils appartiennent l'un et l'autre à la glorieuse école du P. Lallemant : Surin, dont nous avons rapporté plus haut le témoignage, et Rigoleuc, de qui le R. P. Hamon nous apprend qu'il « estime beaucoup le *Traité de l'Abnégation intérieure* du cardinal de Bérulle (1) ».

*
* *

Mais si, comprise comme un bon esprit ne peut pas ne pas le comprendre, la doctrine foncière de Gagliardi nous paraît inattaquable, on s'explique sans peine que François de Sales n'ait pas recommandé très chaudement le *Breve Compendio* à la plus chère de ses Philothées. L'orthodoxie n'est pas la seule qualité qu'on doive exiger d'un manuel de perfection. Si lente et prudente que nous semble avoir été l'initiation mystique du saint docteur, on ne prendra jamais en défaut l'instinct merveilleux qui, dès ses premiers pas, l'a guidé dans la conduite des âmes. Peut-être ne s'est-il pas d'abord défini clairement à lui-même par où péchait *l'Abrégé de la Perfection*, mais il a vivement senti qu'un je ne sais quoi manquait à cet opuscule, d'ailleurs excellent. Le défaut de Gagliardi

(1) *Histoire de la dévotion au Sacré Cœur*, III, p. 76. — Au demeurant, il est peu probable que, soit dans la traduction de Bérulle, soit dans celle de Binet, soit dans le texte original, le *Breve Compendio* n'ait été lu, parmi les mystiques de la Compagnie au XVIII[e] siècle, que par les deux que nous venons de citer, Rigoleuc et Surin. Mais je dois abandonner cette piste au R. P. Pottier. Elle lui réserverait, je crois, de curieuses découvertes. Je lui conseillerais notamment une comparaison minutieuse entre l'opuscule de Gagliardi et l'in-folio de Guilloré. Dans son prochain travail sur le *Breve Compendio* Daglh nous apportera, je crois, plus d'une révélation à ce sujet.

n'est pas en effet précisément de « marcher par la cime des montagns », c'est-à-dire de prêcher une perfection ou trop sublime, ou trop nuageuse, accessible seulement à quelques âmes extraordinaires. L'idéal que prêchera plus tard le *Traité de l'Amour de Dieu* est exactement le même. De cet idéal toutefois, le jésuite italien ne présente guère que la face glaciale, effrayante, décourageante; et cette face, à savoir les subtilités infinies de l'amour-propre et la nécessité de poursuivre sans relâche ce maraudeur aussi insaisissable que tenace, cette face, dis-je, et nous l'avons déjà remarqué, il la présente plus en philosophe, au nom de la perfection en soi, qu'en disciple du Christ, au nom de l'amour. Le *Traité de l'Amour de Dieu* nous présente l'autre face, l'endroit divin, si j'ose dire, au lieu du revers humain. Gagliardi, plus il s'acharne à nous dépouiller de nous-même, plus il risque de nous fixer dans la contemplation de nous-même et de raviver d'une main l'ennemi qu'il étrangle et si bien, trop bien peut-être, de l'autre. Pour ne pas être injuste envers un si grand homme, ajoutons bien vite qu'après tout son livre n'est qu'un *breve compendio* : rapide synthèse, nécessairement presque aussi morne que les *Maximes* de La Rochefoucauld; schéma aux vives arêtes, et destiné, semble-t-il, non pas aux commençants ou aux bonnes volontés moyennes, mais à une personne déjà très avancée ou aux directeurs de conscience. Ajoutons aussi qu'à travers ce moralisme de surface, nombre de lecteurs, et je le crois, du moins, le plus grand nombre, iront droit à la substance même, toute mystique, disons mieux, toute divine de ce petit livre.

L'évolution de Bérulle nous rend plus sensible encore et plus significatif le mystique retournement que nous venons de dire. Lorsque j'écrivais, il y a plus de dix ans, mes chapitres sur le fondateur de l'École française, docile, comme j'avais le droit de l'être aux directions du P. Bourgoing, je tenais le *Bref Discours de l'abnégation* pour une sorte d'accident, plus ou moins remarquable en soi — à vrai dire, je ne l'avais lu qu'en courant —,

mais qui n'intéressait que de loin la synthèse bérullienne. On se rappelle les mots de Bourgoing : le *Bref Discours* « ne porte pas sa marque et son caractère, et ne paraît point dans cette grande participation et ces lumières admirables de Jésus-Christ Notre-Seigneur qui remplissent toutes ses autres œuvres ». « Œuvre de jeunesse, disais-je, de mon côté, et qui ne présente presque rien de bérullien (1). » L'étude plus attentive que le R. P. Pottier m'a donné l'occasion de faire m'oblige aujourd'hui à rectifier ce jugement trop superficiel et à reconnaître qu'il nous faut désormais insérer la doctrine gaillardienne au cœur même du bérullisme. Elle en est vraiment la clef de voûte, à cela près toutefois que Bérulle a été conduit, nous ne savons encore sous quelles influences, mais très manifestement sous l'inspiration divine, à renverser pour ainsi dire cette clef, à la retourner. Le *Bref Discours* est une critique impitoyable, presque lancinante, de l'amour-propre, il prêche d'abord et surtout l'abnégation, ou, comme on aimait à dire en ce temps-là, la désappropriation. L'accent, l'*emphasis* y est d'abord et surtout sur le dépouillement auquel nous devons travailler, sur le vide que nous devons faire en nous-mêmes. Dans le bérullisme intégral, l'accent est d'abord sur le revêtement divin auquel nous devons nous offrir, sur le plein que veut faire en nous la grâce sanctifiante. D'un côté, *désappropriation* de notre vie propre; de l'autre, *appropriation* de la vie du Christ; ce sont bien les deux aspects, l'un négatif, l'autre positif; l'un sinistre, l'autre radieux, d'une seule et même opération; le revers et l'endroit d'une même médaille. Pour vivre de la vie nouvelle, il nous faut mourir à nous-mêmes; et qui meurt à soi-même vit de cette vie nouvelle. C'est donc une seule et même clef de voûte, mais qui, dans le *Breve Compendio*, s'offre, si j'ose encore dire, sous le côté mort; dans le bérullisme, sous le côté vie.

(1) *Histoire littéraire du sentiment religieux*, III, p. 24, note 1.

Non que, tournant le dos à Gagliardi, son premier maître, Bérulle ait effacé de son lexique les rudes mots de dépouillement, renoncement, abnégation. Il en est peu, au contraire, qui reviennent plus souvent sous sa plume, mais toujours irradiés par « la grande participation... de Jésus-Christ notre Seigneur ».

> Voilà donc, écrit-il, par exemple, notre abnégation fondée solidement en notre état présent, et établie dans nos propres ruines, qui nous oblige de sortir de nous-mêmes pour aller à Jésus, et qui ne nous permet pas de rien être ni de rien avoir qu'en Jésus, car il est désormais notre être et notre vie.....

Et il continue, comme s'il voulait nous montrer du doigt la transformation, ou si l'on veut, la transposition qu'il a fait subir au *Breve Compendio* :

> Il y a encore une raison plus haute et plus divine qui nous porte à entrer en cette abnégation. Par la première, nous devons entrer en l'abnégation de nous-mêmes en l'état que nous avons reçu d'Adam...; mais, par cette seconde, nous devons entrer en l'abnégation de nous au regard de l'être et de l'état que nous recevons de Jésus, ne nous cherchant point nous-mêmes en Jésus, mais cherchant Jésus en Jésus. Car, encore que nous nous y trouvions nous-mêmes, et beaucoup plus noblement et heureusement, nous ne pouvons nous y trouver nous-mêmes qu'en ne nous y cherchant point... Car cet être noble et excellent que nous recevons en Jésus vient de la Croix et de la mort de Jésus même, et cette mort divine nous oblige à une nouvelle mort en nous-mêmes (1).

Comme on le voit, la nouveauté est ici, — et le progrès certes! — de fonder *explicitement* les consignes ascétiques du *Breve Compendio*, non plus sur la malice de l'amour-propre, et sur le néant de l'homme, mais sur le

(1) *Œuvres complètes* (Bourgoins, 1665, pp. 654, 655). C'est la CXXX[e] élévation.

dogme de la grâce sanctifiante. Non pas, juste ciel! que le grand jésuite ignore ce dogme : mais il n'en fait pas état, mais son argumentation n'en a pas besoin, quoique son opuscule le vive, si l'on peut ainsi parler. Bérulle au contraire : pour lui l'abnégation est le revers et la conséquence nécessaire de ce dogme et pour deux raisons; d'abord parce que, la grâce nous faisant participer à la vie du Christ, il faut de toute nécessité que notre propre vie fasse place à la vie divine :

> L'état de vie que nous recevons par la grâce de Jésus-Christ étant une sorte de vie non en nous mais en autrui, il nous faut délaisser nous-mêmes pour entrer en cette vie (2).

ensuite parce que

> la vie que nous recevons de lui... ne respire que croix et abnégation (3).

D'où, en un mot, « cette vérité de l'abnégation perpétuelle », mais d'où aussi, la bienheureuse métamorphose, le baptême, du mot même d'abnégation.

> Cette mort donc est vie; CETTE ABNÉGATION EST POSSESSION ? (4)

Mesurez, si vous le pouvez, le sublime de cette dernière phrase qui résume tout! En vérité, le R. P. Pottier n'a que trop raison de s'acharner contre le volume où j'ai ressuscité *l'École Française*. Je le condamne tout comme lui. Jadis il me semblait que si Dieu me laissait le temps d'achever ce volume de prédilection, ma vie n'aurait pas été inutile. Pour le refaire, pour célébrer avec une conviction redoublée, plus intelligente et plus chaude, le génie et le bienfait de Bérulle, je voudrais que ma jeunesse me fût rendue.

HENRI BREMOND.

(2) *Œuvres complètes*, p. 653.
(3) *Ibid.*, p. 654.
(4) *Ib.*, p. 654. Le chef-d'œuvre du P. Chardon développe ces prémisses. Cf. Métaphysique des saints, xx.

Pour fixer la terminologie mystique

Avant de laisser le R. P. Garrigou-Lagrange donner, comme il a bien voulu accepter de le faire, la conclusion de cette enquête, je dois remercier les auteurs qui se sont prêtés à cet échange de vues.

J'ai tenu à ce que l'enquête fût très loyale, et aussi complète que possible. J'ai invité les auteurs de tous bords qui ont écrit sur ces matières à faire connaître leur pensée. Quelques-uns n'ont pu répondre à cette invitation : l'âge, la fatigue, un état de santé débile en ont empêché plusieurs, qui ont exprimé leurs regrets et leurs vœux pour le succès de l'entreprise ; je nommerai le R^me^ P. Dom Vital Lehodey, M^gr^ Lejeune, le R. P. Bainvel. Des travaux urgents ont retenu quelques-uns de répondre : ainsi le R^me^ P. Dom Buttler, le R. P. Dosda, C. SS. R., M. Tanquerey, le R. P. d'Alès.

Aucun de ces auteurs d'ailleurs ne m'a fait d'opposition de principes, aucun, après avoir lu mon article de juin 1929, ne m'a écrit : Les grâces par vous décrites comme étant les grâces mystiques n'existent pas, ou : elles n'ont pas l'importance que vous leur attribuez, et ce ne sont pas là les grâces mystiques.

Un seul auteur, dont je tairai le nom (il n'écrivait pas pour le public), m'a fait des objections. « Impossible, m'écrivit-il, dans votre conception, de déterminer une limite inférieure aux états mystiques. » Je crois que ma conception est celle de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix. Je laisse aux lecteurs de juger.

D'après ce même correspondant, j'ai tort de dire que

les trois dernières Demeures de sainte Thérèse sont au-delà de la vie proprement mystique, alors qu'elles sont unanimement reconnues comme le plein épanouissement de la vie d'union à Dieu. Cette objection m'a surpris, car j'ai toujours pensé et dit, comme tout le monde, que ces trois dernières demeures sont du domaine de la mystique. Celui qui m'a fait ce reproche connaît-il mes ouvrages? J'ai peine à le croire. Du reste le projet d'entente ne soulevait pas cette question.

Enfin cet auteur ajoute que la contemplation définie par moi comme infuse finit précisément où commence celle des Carmes. Cette contemplation finit dans l'union transformante. Il n'y a pas de Carmes qui fassent commencer là seulement la contemplation infuse. Mon contradicteur a écrit des pages que je goûte; je n'en regrette que plus vivement de n'avoir pas été compris par lui.

De notre enquête, le P. Cavallera écrivait d'autre part dans la *Revue Ascétique et Mystique* (1930, p. 104) : « N'a-t-elle pas été inconciemment viciée dès le début par la manière même dont elle a été orientée vers une solution conforme aux manières de voir particulières à son auteur? » Mais il était facile à chacun d'orienter à son gré la réponse, et personne ne s'en est privé.

Le même auteur me fait une nouvelle, longue et vigoureuse critique dans le n° d'octobre de la *R. A. M.* J'avais dit (*V. S.*, août, p. 39 sq.) que le P. Quiroga n'attribuait nullement à saint Jean de la Croix « une contemplation acquise à force de méditer et ne fournissant à l'âme que le souvenir de ce qu'elle avait appris par ses raisonnements ». J'avais attribué à cet auteur une affirmation inexacte : je lui faisais dire à tort que saint Jean de la Croix, chaque fois qu'il parle de la contemplation, entend la contemplation purement infuse. J'avais fait erreur, je le reconnais volontiers, c'est de sainte Thérèse que Quiroga dit cela. Le P. Cavallera ne sera pas surpris que je trouve son prix tout de même à pareille assertion. A cette épo-

que déjà, un auteur très apprécié chez les Carmes a reconnu que toujours sainte Thérèse, quand elle parle de contemplation, désigne la contemplation infuse. Si je rapproche ceci des textes où elle blâme avec tant de vigueur ceux qui veulent se mettre d'eux-mêmes en contemplation sans y être mis par Dieu (*Vie*, XIII et XV, *IV^e Demeure*, III), je me persuade mieux encore que la sainte ne recommande jamais une contemplation acquise, ce que j'ai toujours cru.

Pour le reste, je ne peux que maintenir ce que j'ai dit. Laissant de côté beaucoup de passages que je pourrais citer, et ME BORNANT A PRENDRE LES MOTS QUE CITE LUI-MÊME LE P. CAVALLERA, je dis : la contemplation que Quiroga reconnaît en saint Jean de la Croix est une contemplation où « *l'âme se repose en Dieu pour être illuminée et mue par lui* », où « *elle reçoit passivement l'illumination et l'influence divine* », où « *le don de sagesse illumine l'âme au surnaturel* ». « *Il faut se disposer à recevoir cette lumière.* » Cette contemplation, qui est « *par concept superintellectuel, est celle qu'enseigne et persuade saint Denis* ».

Pour le P. Cavallera cette contemplation est *acquise*. Jamais je ne consentirai à l'appeler de ce nom ; et les lecteurs, j'en suis persuadé, seront de mon avis. En tout cas, j'avais pleinement raison de dire ces paroles que me reproche si fortement le R. P. : « Ce n'est pas là une contemplation acquise à force de méditer et ne fournissant à l'âme que ce qu'elle a appris par ses raisonnements. » Comment se fait-il que le R. P. ne le reconnaisse pas ? comment se fait-il qu'il allègue, pour me confondre, des paroles qui prouvent si clairement ce que j'avance ? J'ai vu en lisant les *Études de théologie mystique*, du P. de Guibert, qu'il appelle contemplation purement acquise, cette contemplation obtenue à force de méditer, la seule qui me paraisse mériter le nom de contemplation acquise. Et il dit que cette contemplation est extrêmement rare (p. 191). C'est exactement ce que j'ai toujours dit (*État myst.*, n° 110).

Donc si notre manière de parler diffère, si ces auteurs appellent acquise une contemplation que tant d'autres proclament infuse, la différence entre nous est dans la terminologie; pour le fond de la doctrine il semble qu'il n'y a pas désaccord.

Et le P. Cavallera pense-t-il vraiment que Denys exalte la contemplation acquise quand il parle de la contemplation mystique? Je ne puis le croire. Il sait bien que, d'après cet auteur, on ne doit pas proposer à tous cette contemplation, qui suppose, comme le remarque si bien le P. Cayré (*Patrologie*, II, p. 35), « une haute et simple intellection de Dieu, indépendante de toute élaboration active de l'esprit, mais reçue de Dieu ».

Le P. Cavallera déclare encore qu'il laisse de côté ce que j'ai dit sur saint Jean de la Croix. Mes arguments et l'explication que j'ai donnée du passage du chapitre XII, dans lequel le P. Crisogone prétend trouver une contemplation acquise, ont pourtant paru excellents à Dom Chevallier, qui est une autorité en saint Jean de la Croix.

Je désirais fort aussi que le R. P. Adhémar d'Alès participât à l'enquête, pour la raison que j'ai donnée quand je la proposai. Restreignant beaucoup plus que la plupart des contemporains le concept des grâces mystiques, sans en avertir le lecteur, il l'amène à nous attribuer une doctrine qui n'est pas la nôtre. J'aurais aimé savoir si, comprenant mieux notre manière de concevoir la contemplation, il a des objections à nous faire. Pense-t-il que les conclusions que nous tirons de notre conception, plus large que la sienne, soient légitimes, et confirmées ou contredites par l'expérience?

Je regrette aussi que M. Pourrat n'ait pas consenti à donner son opinion sur les points fondamentaux de la doctrine spirituelle qui étaient proposés comme base d'entente. Ce savant auteur me permettra de répondre ici à une critique qu'il me fait dans les conclusions de son ouvrage, *La Spiritualité chrétienne*. Dans les dernières

pages de son quatrième volume, il dit qu'à la fin du XIX^e siècle il n'y avait pas de divergence d'opinion au sujet de la distinction entre l'ascétique et la mystique, ni de la vocation aux états mystiques. Il est bien vrai qu'alors les auteurs enseignaient très généralement qu'il y a deux voies pour atteindre la perfection, la voie commune et ordinaire où l'âme ne reçoit pas les grâces mystiques, et la voie mystique qui est une voie extraordinaire, supposant une vocation particulière que n'ont pas la plupart des âmes appelées à la perfection. Les grâces mystiques étaient rangées dans la catégorie des faveurs exceptionnelles, comme les visions, les révélations, etc. On n'en expliquait guère la nature intime, mais les auteurs qui enseignaient que les grâces mystiques sont en dehors de la voie normale n'y voyaient pas des grâces de lumières et d'amour, car ils eussent dû alors les ranger parmi les grâces sanctifiantes. Cet enseignement n'a plus la vogue qu'il avait alors; il est même généralement rejeté. M. Pourrat le regrette vivement; il me désigne comme ayant, à la fin du XIX^e siècle, alors que l'accord était complet, apporté une note discordante, en enseignant « nettement la continuité de l'ascétique dans la mystique ». Un peu plus loin il écrit : « Il y a des auteurs spirituels, je l'ai déjà dit, qui suppriment la frontière entre l'ascétique et la mystique. » Je ne crois pas me tromper en pensant, d'après les paroles précédentes, que je suis de ceux que vise ici M. Pourrat. Plus loin il nous oppose des auteurs « qui estiment que la distinction entre l'ascétique et la mystique est réelle, que l'on peut arriver à une très haute sainteté sans sortir des oraisons communes où l'âme reste active et doit faire effort pour s'unir à Dieu ».

Comment M. Pourrat peut-il me faire ce reproche? Comment n'a-t-il pas vu que j'ai toujours reconnu qu'il y a « une distinction réelle entre l'ascétique et la mystique »? J'ai trop fréquenté les auteurs spirituels de tous les siècles pour le méconnaître.

Mais aussi j'ai vu en les lisant, — et je ne saurais trop

le redire, j'ai toujours constaté par l'expérience dans mes fonctions de directeur — qu'il y a progression et progression très marquée dans la distribution des grâces selon les efforts et selon la fidélité des âmes. Les grâces données par Dieu sont adaptées aux dispositions et mesurées aux capacités des sujets : celles qui sont données aux commençants sont moins abondantes et surtout moins puissantes que celles qui sont données aux profitants et surtout que celles qui sont données aux parfaits. Un jour vient — pourquoi nos contradicteurs ne veulent-ils pas le reconnaître? — où le mode des grâces change : aux grâces excitantes succèdent les grâces unissantes; aux lumières distinctes sur des vérités particulières et à l'amour acquis succèdent des lumières générales sur Dieu et un amour « tout fait » mis par Dieu lui-même dans l'âme et persistant. C'est ce qui fait la distinction entre l'ascétique et la mystique.

Ces grâces unissantes, que reçoivent les âmes fidèles et généreuses de nos jours comme autrefois, ont été longuement décrites par les maîtres. Et comment ne l'auraient-elles pas été? Ce sont des grâces éminentes qui produisent de très beaux fruits! Dans le courant des trois derniers siècles, un trop grand nombre d'auteurs ont omis d'en parler; ils semblent ne connaître au-dessus des grâces excitantes que les grâces absorbantes et extatiques. Avec des grâces communes, disaient-ils, on peut s'élever à une très haute sainteté. Comme un joueur de luth parvient à force d'exercices à tirer de son instrument de belles mélodies, ainsi à force de s'exercer à l'humilité, à la patience, nous pouvons arriver à l'humilité parfaite, à la patience portée jusqu'à l'amour des croix. J'ai cité deux de ces auteurs et montré que tout autre est l'enseignement de sainte Thérèse (*Idéal de l'âme fervente*, 2e préface). J'ai montré ici même dans un article récent (octobre 1930) comment saint Jean de la Croix a nettement résumé toute sa doctrine en disant que pour gravir la montagne de la perfection il faut se défaire des attaches imparfaites, se

purifier des souillures laissées par le péché, et alors l'âme reçoit de Dieu, à la place de l'ancienne manière de connaître par le recours au raisonnement, « une nouvelle connaissance de lui-même et un nouvel amour par lequel l'âme aimera Dieu en Dieu ». Je trouve cette doctrine tout à fait conforme à ce qu'enseignent plus ou moins explicitement les autres maîtres. D'après eux, les grâces supérieures de lumières et d'amour mises par Dieu dans l'âme sans le secours du raisonnement, donc bien distinctes des grâces communes, et elles seules, rendent possible la pratique parfaite des vertus. On doit compter sur elles beaucoup plus que sur les efforts faits avec les grâces communes. L'espérance de ces grâces éminentes rend les âmes plus confiantes, plus généreuses et en même temps plus humbles. On doit se disposer à les recevoir par le recueillement continuel et le renoncement universel. Quand ces grâces commencent à être données, il ne faut pas y mettre obstacle par une activité empressée.

Tels sont les principes que j'ai toujours cherché à mettre en lumière ; voilà le vrai résumé de la doctrine que j'ai toujours défendue. Ce n'est pas, certes, celui que donne M. Pourrat. Je ne puis pas reconnaître ma doctrine dans celle qu'il me prête.

De cette doctrine si juste, si stimulante, si féconde en principes pratiques de grande importance, de cette doctrine que tant d'auteurs contemporains croient fermement être la doctrine traditionnelle, je désirais que M. Pourrat consentît à nous dire ce qu'il pense ; je le lui demandais en l'invitant à prendre part à cette enquête.

Je regrette aussi que les autres auteurs qui ne signalent pas ce genre de grâces, mais les passent sous silence, et qui expliquent d'une tout autre manière la nature des grâces mystiques, ne nous disent pas s'ils admettent, comme saint Jean de la Croix, que Dieu donne aux âmes détachées et purifiées une nouvelle connaissance et un nouvel amour, ou s'ils pensent comme nombre d'auteurs modernes que sans recevoir ces grâces supérieures de

lumières et d'amour, par le seul exercice des actes de vertus accomplis avec les grâces données à tous, on peut arriver à la perfection. Leur silence ne nous permet pas de savoir s'il y a vraiment désaccord entre nous.

Le problème à résoudre est celui-ci : est-il exact que les grâces par nous décrites existent? qu'elles sont données normalement à ceux qui ont, comme dit le P. Lallemant, franchi le pas, en se décidant et en s'appliquant sérieusement à ne rien donner à la nature en plus de ce que Dieu veut qu'on lui donne? Est-il vrai que ces grâces apportent dans la vie de celui qui les reçoit, dans ses relations avec Dieu un changement très important et dont les directeurs doivent tenir compte? Ce sont là des points de doctrines si graves et si bien mis en lumière par ceux qui ont répondu à l'enquête, qu'il n'est plus possible de les éluder.

Les quelques auteurs qui disent encore : les grâces mystiques ne sont pas le moyen ordinaire et normal par lequel Dieu élève les âmes à la perfection, et ceux qui tiennent à demeurer neutres et indécis, voudront bien reconnaître, je l'espère, qu'ils n'ont pas des grâces mystiques la même conception que nous, qui affirmons la connexion entre ces grâces et la perfection. S'ils suivent encore le P. Poulain et M^gr^ Farges, comme semble le faire M. Pourrat (1), tous leur accorderont sans hésiter que la faveur d'une perception directe de Dieu, semblable à la perception qu'un ange a d'un autre ange qui lui est présent, si elle existait, n'aurait aucune connexion avec la perfection.

(1) M. Pourrat, qui, dès le début de son premier volume, engage ses lecteurs à étudier chez le P. Poulain la nature des grâces mystiques, dit, à la fin de son dernier volume, que ce Père a répondu victorieusement aux objections que je lui ai faites, et il renvoie à l'article que publia le R. P. dans la *Revue du Clergé français*, le 15 juin 1908; mais sa réponse dernière est du 15 août 1908, et elle n'est qu'un aveu d'impuissance à se défendre. Pourquoi M. Pourrat passe-t-il sous silence cette réponse?

Le même accord sera possible avec ceux qui voient, comme le P. d'Alès, dans la contemplation un état où l'âme est absorbée et goûte des délices qui sont le prélude des joies célestes. Tous reconnaissent que pareille faveur n'est pas nécessaire pour la perfection. Il en est de même si l'on pense que la contemplation arrête complètement l'activité de l'esprit et le tient captivé dans une pensée unique : il n'est pas nécessaire de passer par un pareil état pour être parfait.

Si l'on déclare que la contemplation infuse donne à l'âme la conscience du surnaturel et si l'on explique cette prise de conscience du surnaturel comme le R. P. Bainvel par « un influx spécial de lumière divine et d'amour divin dans nos facultés de connaître et d'aimer », alors on serait d'accord sur ce point que l'essentiel des grâces mystiques est lumière et amour mis directement par Dieu dans l'âme sans le secours du raisonnement. Comme par ailleurs tous conviennent que souvent des âmes « n'ont nullement conscience de percevoir les dons surnaturels présents en elle » (P. de Guibert, *Études de théologie mystique*, p. 82), il me semble qu'il faudra conclure que la conscience du surnaturel n'est pas indispensable pour qu'il y ait grâce mystique; il suffira que les dons surnaturels soient là.

Si l'on voulait expliquer autrement cette connaissance du surnaturel, il faudrait supposer une perception immédiate de l'âme elle-même. Alors ce serait pur charisme, et charisme, il faudrait bien l'avouer, extrêmement rare, qui n'aurait rien à voir avec l'ascension de l'âme à la perfection. Là encore il y aurait accord.

L'accord cessera d'être possible avec ceux qui rejetteront la doctrine de saint Jean de la Croix, pour qui gravir la montagne de la perfection exige qu'on se détache, qu'on se purifie et qu'on reçoive de Dieu une nouvelle connaissance de Lui et un nouvel amour; avec ceux qui tiendront que, sans recevoir plus que les grâces communes, on peut arriver à la perfection de la vertu à force d'en faire les

actes. Mais je suis persuadé que très peu soutiendront encore cette doctrine, où le rôle de la grâce est si étrangement diminué.

Tous, aujourd'hui, je crois, acceptent que l'on n'arrive à la perfection qu'avec le secours de grâces éminentes qui éclairent l'âme, la purifient, la fortifient, la tiennent unie à Dieu par un amour persistant. C'est là précisément ce qu'a si bien expliqué le grand docteur mystique, saint Jean de la Croix ; mieux qu'aucun autre il a dépeint la crise qui s'opère au moment du passage de l'état ascétique à l'état mystique, crise si frappante, si importante qu'on s'étonne de voir certains auteurs l'ignorer. Ce même saint docteur a parfaitement analysé aussi les grâces données alors aux âmes dociles, et son enseignement, tout en étant plus explicite, s'adapte parfaitement à ce qu'enseignent les autres maîtres. C'était sur cette doctrine que je proposais l'accord.

De nouveau je remercie ceux qui ont participé à l'enquête ; ils ont montré, me semble-t-il, que les divergences sont moindres que beaucoup ne le supposent et que l'entente peut se faire sur les points fondamentaux.

Angers.

AUGUSTE SAUDREAU.

Chronique d'hagiographie

Période patristique

Dois-je avouer, au seuil de cette chronique, que j'ai éprouvé quelque embarras lorsque j'ai dû en marquer les limites ? Les lecteurs de *La Vie Spirituelle* sont excellemment informés de tout ce qui concerne la spiritualité patristique : que peut ajouter une chronique d'hagiographie à une chronique de spiritualité ? Sans doute, tous les auteurs spirituels ne sont pas des saints : on peut trouver d'excellentes choses dans Origène, dans Macaire, dans Diadoque de Photice, bien que ces écrivains n'aient pas obtenu les honneurs d'un culte public et que leurs œuvres mêmes ne puissent pas être lues sans précaution. Et d'autre part tous les saints n'ont pas écrit : que ne donnerions-nous pas pour avoir beaucoup de pages comparables au récit des visions de sainte Perpétue, ou pour posséder des lettres de saint Pothin de Lyon ? Il reste cependant que beaucoup de saints, ceux que nous connaissons le mieux, sont en même temps des écrivains, et qu'on devra parler d'eux à la fois comme saints et comme auteurs spirituels. *Bis repetita placent.* Convenons simplement qu'ici nous mentionnerons de préférence les ouvrages qui traitent de la vie des saints et que nous laisserons à d'autres le soin d'étudier ceux qui mettent en relief leur enseignement. Mais ajoutons que nous ne prétendons pas tracer ainsi d'infranchissables limites, et que nous serons parfois amené à dépasser ce cadre.

1. *Les sources*

I. La collection d'Actes choisis des martyrs publiée par R. Knopf est depuis longtemps classique. La seconde édition, parue en 1913, étant épuisée, il a fallu songer à en préparer

une édition nouvelle, revue et augmentée. Celle-ci vient en effet de paraître : *Ausgwählte Märtyrerakten*, dritte neubearbeitete Auflage von G. Krüger; Tubingue, P. Siebeck, 1929; in-8 de xi-135 pages; et elle sera la bienvenue de tous ceux qui désirent étudier dans leur texte original les actes des martyrs. M. Krüger ne s'est pas contenté de reproduire les vingt et une pièces qui formaient l'ouvrage de Knopf et d'en améliorer la présentation critique; il y a ajouté une quinzaine de pièces, qui manquaient dans l'édition précédente : les actes de saint Conon; des saints Maxime, Marien et Jacques; des saints Montanus et Lucius; de saint Irénée de Sirmium; de saint Fructueux de Tarragone; de saint Cassien de Tanger; des saints Claude, Astérius et leurs compagnons d'Égée; de saint Euplus; de sainte Crispine de Théveste, et de quelques autres. Augmenté de ces nouveaux textes, le recueil de Knopf est devenu le répertoire le plus complet et le plus accessible d'actes anciens.

L'éditeur ne se porte pas garant de l'authenticité de toutes les pièces qu'il reproduit; et il est assuré que, dans son recueil, l'ivraie se trouve encore parfois mêlée au bon grain. Le lecteur ne s'y laissera pas tromper et n'accordera pas à la passion de Dasius par exemple une confiance illimitée. Du reste, même légendaires, ces actes gardent un vif intérêt, car ils témoignent à leur manière du culte que l'on rendait ici ou là à d'anciens martyrs et de la conception que l'on se faisait, en certains milieux, de l'histoire des persécutions.

On pourrait, si c'en était le lieu, adresser quelques critiques à l'éditeur qui a laissé passer plusieurs fautes d'impression dans les textes grecs, et dont la bibliographie n'est pas toujours entièrement *up to date*; ce sont là des détails qui ne diminuent pas le mérite intrinsèque de l'œuvre. On sait de trop que toute tâche humaine est imparfaite.

II. Avec un zèle et une érudition dignes de tous les éloges, M. Pio Franchi de' Cavalieri poursuit la publication de ses *Note Agiografiche*. Le dernier volume paru est le septième de la collection (gr. in-8 de viii-253 pages; Rome, Tipografia vaticana, 1928). Ce nouveau fascicule comprend des études sur saint Euplus, avec quatre textes différents de sa passion; sur les saints Espérus et Zoe, avec le texte grec de leurs actes; sur les saints Parégorius et Léon; sur le martyre de saint Trophime et quelques inscriptions chrétiennes de l'Asie-

Mineure; sur les quarante martyrs de Sébaste; sur sainte Suzanne et le *titulus Gaii*; sur le costume et l'armement des soldats de l'*adparitio*.

Chacune de ces études demanderait un examen détaillé. M. Franchi de' Cavalieri est, à l'heure actuelle, un des hommes qui connaissent le mieux la littérature martyrologique; et son érudition lui permet, à tout instant, de multiplier les rapprochements significatifs, de signaler des détails inaperçus jusqu'à lui. De là une inappréciable richesse, qui se manifeste en particulier dans les notes et dans les appendices.

III. « Parmi les récits bizarres qui remplissent l'*Histoire lausiaque* de Palladius, aucun peut-être n'a eu autant de succès que celui qui concerne saint Pachôme... Souvent recopiée en grec, démasquée par Sozomène au V^e^ siècle, insérée dès la première moitié du VI^e^ dans la vie latine de saint Pachôme, traduite aussi en plusieurs langues orientales, (cette notice) constitue sans doute la pièce la plus populaire de tout le dossier pachômien. »

Mais Palladius a-t-il emprunté ces renseignements à des sources écrites, et, d'une manière plus précise, aux manuscrits 33 et 47 de Dom Butler et aux *Vitae Pachomii Tertia, Quarta et Sexta*? ou ne faut-il pas au contraire renverser les rôles et ne voir dans ces documents que des extraits de l'*Histoire lausiaque*? Tel est le problème d'histoire littéraire que s'attache à résoudre le R. P. François Halkin, *L'histoire lausiaque et les vies grecques de saint Pachôme*, dans *Analecta Bollandiana*, 1930, t. XLVIII, p. 257-301.

Laissons de côté les minutieuses analyses qui remplissent l'article du R. P. Halkin, et bornons-nous à transcrire sa conclusion : « Il faut renoncer à voir, dans les textes que nous avons étudiés — notice pachômienne des manuscrits 33 et 47 et passages palladiens de la 3^e^, de la 4^e^ et de la 6^e^ vies grecques de saint Pachôme — autre chose que des extraits plus ou moins fidèles de l'*Histoire lausiaque*. Si l'on veut à tout prix, en se fiant aux intuitions de MM. Reitzenstein et Bousset, découvrir le document vénérable qui aurait servi de source au curieux récit de Pallade, il faut se résigner à le chercher dans une autre direction. » (p. 301)

Conclusion négative, donc quelque peu décevante. Il ne faut d'ailleurs pas s'en étonner, car le R. P. Halkin avait

volontairement limité son enquête, et il a tiré tout ce qu'il pouvait des documents dont il avait entrepris l'examen. Avant de pouvoir formuler une appréciation d'ensemble, il faut attendre que soit achevée l'édition critique de tous les documents relatifs à saint Pachôme et à sa règle.

Cette édition, le R. P. Halkin nous l'apprend, est aujourd'hui assez avancée. « La vie copte bohaïrique a paru en 1927, *Corpus scriptorum christ. orient.*, t. LXXIII). Les fragments des vies sahidiques sont sous presse. Les documents pachômiens traduits en latin par saint Jérôme paraîtront incessamment, par les soins de Dom A. Boon, dans la *Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique*. Le P. Paul Peeters prépare l'édition des Vies arabes. Enfin, s'il plaît à Dieu, notre recueil des Vies grecques ne tardera plus guère à voir le jour. » (p. 259, n. 2) Voilà, n'est-il pas vrai, de bonnes nouvelles, qui réjouiront tous les amis des vieux moines. Nul, parmi eux, n'en sera plus satisfait que S. Ex. Mgr Ladeuze, dont la savante *Étude sur le cénobitisme pakhômien* est demeurée classique, et à qui il est permis de souhaiter qu'il ait le temps de le revoir, pour le plus grand profit des travailleurs.

IV. Saint Basile d'Épiphanie ne figurait pas jusqu'à présent dans les listes de saints : il vient d'être tiré de l'oubli par un intéressant article du R. P. Paul Peeters, *La passion de saint Basile d'Épiphanie*, dans *Analecta Bollandiana*, 1930, t. XLVIII, p. 302-323. Le texte qui nous le révèle est une passion géorgienne, publiée naguère par M. C. Kekelidze : mais celui-ci n'avait pas découvert le siège épiscopal du martyr qu'il avait cherché à identifier avec un martyr déjà connu. Le P. Peeters met en relief l'originalité, si l'on peut dire, de notre évêque : Basile d'Épiphanie apparaît réellement comme une étoile nouvelle dans le ciel des martyrs. On voudrait d'ailleurs que l'existence historique de cette étoile fût mieux attestée : si vraiment la Passion a été rédigée entre 968 et le début du XI^e^ siècle, et si elle a pour but de glorifier l'ancienne hiérarchie orthodoxe d'Épiphanie (p. 315), le personnage de Basile risque fort d'avoir été inventé par une pieuse fraude.

Le texte de la Passion n'en est pas moins intéressant à d'autres points de vue. Il place l'action sous le règne de l'empereur Numérien, alors que Balylas était évêque d'An-

tioche; et il raconte, entre autres, que Numérien, qui était chrétien, voulut un jour entrer dans l'église d'Antioche, après s'être rendu coupable d'un assassinat. L'évêque Balylas interdit à l'empereur l'accès de son église, ce qui entraîne son arrestation et la promulgation d'un édit de persécution générale. L'anecdote rappelle immédiatement l'histoire de Théodose arrêté à la porte de l'église de Milan par saint Ambroise, à la suite du massacre de Thessalonique. Elle rappelle davantage encore un récit rapporté par le *Chronicon paschale* d'après Léonce d'Antioche († 357/8) : celui-ci racontait en effet que saint Balylas avait empêché l'empereur Philippe et son épouse Otacilia Sévéra de pénétrer à l'église d'Antioche, parce qu'ils avaient fait mourir le fils de Gordien; et Eusèbe, sans parler de ce meurtre, signalait du moins le geste énergique de l'évêque ainsi que la soumission de l'empereur. Du récit en question, nous avons d'ailleurs plusieurs versions, soit dans la passion de saint Balylas, soit dans une *Oratio de S. Balyla contra Iulianum et gentiles* (B H G, 207), et ailleurs encore.

La présence, dans la Passion de Basile d'Épiphanie, de l'épisode relatif à saint Balylas, semble nous autoriser à croire que notre hagiographe a connu et utilisé une passion de l'évêque d'Antioche, plus ancienne et plus complète que celles qui nous ont été conservées. De la sorte, si Basile ne reçoit pas grande lumière du texte unique qui lui est consacré, il peut se faire que Balylas nous soit ainsi mieux connu. Les légendes hagiographiques offrent souvent de ces surprises, en apportant des renseignements tout autres que ceux qui en étaient d'abord attendus.

V. N'est-ce pas une surprise encore que nous procure par exemple la *Vie de Porphyre, évêque de Gaza*, par Marc le Diacre; texte établi, traduit et commenté par H. Grégoire et M. A. Kugener; in-16 de CXII-79+79+80-155 pages; Paris, Les Belles Lettres, 1930 (collection Byzantine) ? Ce texte est l'un des plus célèbres parmi ceux que nous a laissés l'hagiographie ancienne. Il a été regardé jusqu'à présent, en dépit des prudentes objections formulées par Tillemont, comme une source historique de premier ordre : rédigé, semblait-il, par un contemporain, par un compagnon de l'évêque de Gaza, il nous apportait sur les rapports du christianisme et du paganisme au début du V^e^ siècle, sur l'activité du clergé,

sur les relations entre l'épiscopat et les autorités civiles, et même sur la chronologie de l'histoire générale, des renseignements d'une incomparable valeur.

Or MM. Grégoire et Kugener n'ont pas hésité à porter la main sur l'arche sainte. Ils ne se sont pas contentés de signaler des anachronismes évidents et de reprendre à leur compte les difficultés soulevées par Tillemont; ils ont montré que le rédacteur de notre texte avait connu et utilisé l'*Historia religiosa* de Théodoret : or l'évêque de Cyr n'a rédigé ce livre qu'en 444-5, d'où il résulte que le prologue tout au moins de la *Vie de Porphyre* n'a pas pu être rédigé par Marc, qui, en 445, aurait été à peu près centenaire.

Les éditeurs n'entendent cependant pas profiter de leurs avantages : d'autres se seraient hâtés de parler d'un roman historique; avec plus de modération et de prudence, ils reconnaissent dans la *Vie de Porphyre* tout un noyau d'éléments solides, qu'il suffit de dégager de quelques embellissements ou adaptations postérieurs. Ils pensent donc que l'œuvre primitive de Marc a été revue et corrigée par un remanieur qui en aurait fait disparaître, autant que possible, les traces d'origénisme et de pélagianisme et en aurait revu le style pour l'accommoder au goût du jour.

Il n'est pas très sûr que cette modération soit approuvée de tous les critiques : il reste étrange malgré tout que l'auteur de la *Vie de Porphyre* donne pour l'évêque de Césarée en 395 un certain Jean, alors que le siège métropolitain était occupé par Gélase, et fasse en 392 de Praylios un évêque de Jérusalem, alors que cette Église était présidée par Jean. Les éditeurs s'efforcent d'expliquer ce double anachronisme. De plus savants diront s'ils y ont pleinement réussi.

En tout cas, il faut remercier MM. Grégoire et Kugener des efforts qu'ils ont multipliés pour préparer cette édition. Le texte en valait sûrement la peine, tant à cause de son intérêt intrinsèque qu'à cause de sa langue. Les deux professeurs de Bruxelles n'ont rien négligé de ce qui pouvait leur permettre de réaliser une œuvre définitive. La collation des manuscrits et l'établissement du texte ont été de leur part l'objet de soins minutieux; la traduction a été faite à la fois élégante et fidèle; l'introduction s'explique longuement, en toute loyauté et avec une parfaite érudition sur les moindres détails; d'abondantes notes enfin rendent compte des situations historiques et des faits grammaticaux : encore sur ce

dernier point les savants auteurs expriment-ils leur regret d'avoir dû se borner et annoncent-ils une étude exhaustive due à la plume d'un de leurs élèves.

Dans la *Collection byzantine* que publie avec tant d'opportunité et de désintéressement l'Association Guillaume Budé, la *Vie de Porphyre de Gaza* apparaît comme un modèle à suivre par les éditeurs des textes hagiographiques : puissent ceux-ci se succéder désormais nombreux et rapides.

VI. De la Palestine, nous passons maintenant en Afrique, et nous sommes invités à lire la *Vie de saint Fulgence de Ruspe*, par Ferrand, diacre de Carthage; texte établi et traduit par G.-G. Lapeyre; in-8 de LXXV-168 pages; Paris, P. Lethielleux, 1929. Ce texte ne nous révèle pas d'aussi fortes surprises que la vie de Porphyre. Sans doute, le R. P. Lapeyre rencontre en son chemin quelques critiques qui mettent en doute l'origine ferrandienne de la *Vie de Fulgence*, mais ils sont peu nombreux et leurs arguments n'ont rien de décisif. La démonstration de l'authenticité que fournit le savant éditeur doit, semble-t-il, entraîner la conviction de tous.

Quant au texte lui-même, il est l'objet des soins les plus attentifs du P. Lapeyre : avec une admirable patience, celui-ci s'est mis en quête des manuscrits, et il est parvenu à en signaler quarante-sept. Après mûr examen, sept de ces manuscrits sont retenus; et l'éditeur utilise, pour les classer, la méthode proposée naguère par Dom Quentin. Les spécialistes comme le Révérendissime Dom Capelle et M. Marouzeau, estiment sur ce point qu'il aurait été possible d'adopter un autre classement, et par suite d'aboutir, en certains cas, à un texte meilleur. Il reste, en tout cas, que l'édition du P. Lapeyre est sensiblement supérieure à celles qui l'avaient précédée : serait-il surprenant, que comme toute œuvre humaine elle restât perfectible ?

Au texte est adjoint une traduction qu'acompagnent quelques notes : cette traduction est claire et fidèle ; parfois quelques mots en étonnent, ainsi, p. 46, Jehova, pour rendre *Dominus* dans une citation scripturaire. Inutile d'insister sur de tels détails. L'introduction, après avoir décrit les manuscrits et signalé les éditions et traductions antérieures, insiste sur la langue et le style de Ferrand : il y a là une précieuse étude, qui rendra service aux historiens du latin

ecclésiastique. A la fin du volume, de complets *indices* en rendent la consultation facile et profitable.

2. *Les travaux*

VII. S'il est un saint peu connu dans l'histoire des premiers siècles chrétiens, c'est assurément saint Méthode. Nous ne savons absolument rien de sa vie; nous ignorons même le siège épiscopal qu'il occupa, puisque, après avoir admis qu'il fut évêque d'Olympe en Lycie, nous sommes aujourd'hui invités par un spécialiste aussi autorisé que F. Diekamp à voir en lui un évêque de Philippes. Tout au plus sommes-nous assurés qu'il vécut à la fin du III^e^ et au commencement du IV^e^ siècle, et qu'il exerça alors son activité littéraire qui fut considérable.

Il est remarquable qu'Eusèbe de Césarée ne cite nulle part le nom de Méthode. Sans doute, l'historien passe très rapidement sur toute la période qui s'étend de 260 environ à la grande persécution, et il se borne à tracer un tableau d'ensemble de ces années de paix. Mais, dans la *Préparation évangélique*, il cite un long fragment du traité de Méthode sur le libre arbitre, et, chose étrange et jusqu'ici inexpliquée, il introduit cette citation sous le nom de Maxime. Pourquoi une telle attitude ? Suffit-il, pour la justifier, de rappeler l'opposition de Méthode à Origène dont Eusèbe admirait la science inépuisable ? Faut-il supposer, de la part de l'historien une erreur involontaire, ou bien rendre la tradition manuscrite responsable d'un nom imaginaire ? On ne le sait.

Très curieuse est également la destinée des œuvres de Méthode. A l'exception du *Banquet*, dont nous possédons encore le texte grec dans son intégrité, les autres écrits du vieil évêque ne nous sont parvenus que d'une manière fragmentaire, ou bien dans des versions slavonnes qui ont été rendues accessibles au monde occidental en 1891, grâce à une traduction allemande de N. Bonwetsch. Il faut encore signaler une version arménienne du *De libero arbitrio* qui a été incorporée par Eznik de Kolb dans son traité *Contre les sectes*. Tout cela a été découvert peu à peu, et l'on comprend sans peine que bien peu de travailleurs aient été tentés de s'intéresser à saint Méthode et à ses ouvrages.

M. J. Farges a eu ce courage. Certes, malgré toute sa

science, il n'a pas apporté de clartés nouvelles à l'histoire du vieil évêque. Mais, dans un livre très étudié, il nous a fait mieux connaître *Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe. Contribution à l'étude des rapports du christianisme et de l'hellénisme à la fin du III^e^ siècle;* in-8 de XVI-266 pages; Paris, G. Beauchesne, 1929. Méthode parle très peu de lui-même dans ses écrits : qu'il aborde des problèmes philosophiques et théologiques comme ceux de la liberté, de la virginité, de la résurrection, ou qu'il commente des passages choisis de l'Écriture Sainte, on a peine à discerner son tempérament intellectuel et moral dans ces pages un peu ternes, où le style ne se relève que lorsqu'il s'agit d'exprimer des idées qui lui sont particulièrement chères.

L'évêque d'Olympe est avant tout un moraliste et un ascète. Le *Banquet* où, successivement, dix jeunes filles viennent présenter l'éloge de la virginité, est peut-être la plus caractéristique de ses œuvres, et le cantique qui termine ce livre est un des premiers essais de la poésie chrétienne. Les grandes spéculations philosophiques ne l'intéressent guère : il leur préfère l'étude des problèmes de la vie pratique, et la connaissance qu'il a de la philosophie païenne ne lui sert qu'à faire mieux valoir la force des solutions chrétiennes. Tout cela est excellemment mis en relief par M. Farges, dont l'ouvrage ramène à bon droit l'attention sur une physionomie un peu oubliée, et pourtant très digne de respect.

VIII. Dans un second volume, M. J. Farges a spécialement étudié le traité de Méthode *Du libre arbitre*, dont il donne une traduction précédée d'une introduction sur les questions de l'origine du monde, du libre arbitre et du problème du mal dans la pensée grecque, judaïque et chrétienne, avant Méthode; in-8 de XVI-184 pages; Paris, G. Beauchesne, 1929.

Ce long titre indique bien le contenu du livre. La traduction de M. Farges est basée sur l'édition de Bonwetsch, qu'elle corrige en quelques endroits, grâce à une étude plus attentive de la version slavonne. Peut-être M. Farges aurait-il pu améliorer encore le texte de son devancier et tenant davantage compte de la version arménienne conservée par Eznik; et les spécialistes auraient été heureux de trouver dans son introduction des renseignements plus précis sur l'origine et la tradition manuscrite de ces versions slavonne et arménienne. Le remarquable travail du P. Mariès sur

Eznik de Kolb n'est cité nulle part, et il méritait assurément de n'être pas oublié.

L'introduction reste la partie la plus longue du volume. Elle est des plus intéresantes et des plus substantielles. Peut-être cependant embrasse-t-elle un champ trop vaste et veut-elle répondre à un trop grand nombre de questions : aussi est-elle forcément un peu superficielle et donne-t-elle parfois l'impression d'un travail de seconde main. Telle quelle, elle n'en sera pas moins utile à consulter : nous n'avons peut-être pas de répertoire plus commode pour grouper les solutions données dans l'antiquité aux problèmes de l'origine du monde, du libre arbitre et de la nature du mal.

IX. C'est un livre bien intéressant que vient de faire paraître M. E. Fleury, *Saint Grégoire de Nazianze et son temps*; in-8 de XII-383 pages; Paris, G. Beauchesne, 1930. Autant saint Méthode d'Olympe nous reste inconnu, autant saint Grégoire de Nazianze est susceptible de nous devenir familier : il ne cesse pas de se raconter et de se mettre en scène : qu'il écrive des lettres à ses amis, qu'il prêche devant le peuple chrétien de Nazianze ou de Constantinople, qu'il mette en vers les péripéties de son existence troublée, partout il se décrit lui-même. Ce n'est pas égoïsme et c'est moins encore orgueil ou forfanterie. Mais il est un de ces hommes pour qui les idées abstraites n'existent pas aussi longtemps qu'elles ne sont pas assimilées et vécues; tandis que quelques-uns envisagent naturellement tous les problèmes *sub specie aeternitatis* et formulent aussitôt des solutions sans se soucier des répercussions pratiques qu'elles peuvent avoir dans les esprits, d'autres songent d'abord aux âmes, et surtout à la leur; ils vibrent étrangement aux questions métaphysiques; et quoi qu'ils fassent, ils sont amenés à s'interroger et à se peindre. Saint Grégoire de Nazianze appartient à cette catégorie d'hommes sensibles, dont l'intelligence semble toujours à la remorque du cœur, et qui ne cessent pas de souffrir parce que les exigences de l'action viennent constamment les tendre et finissent par les briser.

M. Fleury a excellemment décrit cette délicate et attrayante physionomie du grand théologien; et on sent, en le lisant, qu'il a, après tant d'autres, subi le charme qui se dégage de toute sa personne et de toute sa vie. Il trouve partout la note juste pour rappeler l'éducation que reçut d'abord Grégoire

auprès de sa pieuse mère Nonna, puis aux écoles illustres de Césarée et d'Athènes, pour décrire les péripéties de son amitié avec Basile, pour étudier ses discours contre l'empereur Julien. Viennent ensuite les années fécondes et douloureuses de la maturité : l'ordination sacerdotale, que suit, brusque, inattendue, inquiète, la consécration épiscopale; la splendeur sans lendemain des discours théologiques, la résurrection de la communauté catholique de Constantinople, le triomphe de sainte Sophie. Et après tant d'inquiétudes, le calme apaisé des dernières années, la vie obscure et silencieuse, l'ombre qui s'étend de plus en plus épaisse, et finalement nous dérobe le spectacle de la mort : avant même de quitter ce monde, Grégoire semble entré dans son éternité.

On pourrait, ici ou là, chercher noise à M. Fleury, trouver un peu trop long le chapitre qu'il consacre aux invectives contre Julien, juger bien optimiste ce qu'il dit de l'amitié de Basile et de Grégoire, à la fin de laquelle il ne se résigne pas à croire; regretter qu'il n'étudie pas davantage la théologie de saint Grégoire; se plaindre surtout de l'absence d'une bibliographie et d'une table onomastique. Ce sont là réellement des détails, et l'ouvrage qu'il vient d'écrire mérite toute notre sympathie, toute notre admiration. C'est une biographie scientifique assurément, et l'on devine partout une érudition de bon aloi qui évite de s'étaler; c'est en même temps un livre d'âme, plein de respect et de vénération pour son héros : « Pas plus que le chrétien n'avait étouffé l'humaniste, écrit M. Fleury, l'ascète en lui n'avait anéanti l'homme. Il valait mieux que nous, mais il est des nôtres. Évêque, théologien, orateur, ce prélat de grande race, ce maître de la doctrine, cet artiste du verbe, cet authentique aristocrate de l'esprit et du cœur, nous ne l'entrevoyons jamais au sommet d'une tour d'ivoire, jamais il ne se cache derrière la grille d'un cloître, les murs d'une école, les portes d'un palais. Nous le trouvons à nos côtés. Loin de mépriser nos tâtonnements et nos faiblesses d'intellectuels fatigués, il se propose pour nous conduire à sa suite sur les hauteurs sereines où se réalise l'accord du naturel et du surnaturel (p. 374). »

On ne saurait mieux dire, et tout l'ouvrage de M. Fleury est rempli de formules aussi heureusement frappées. Puisse-t-il rencontrer beaucoup de lecteurs, qu'il ramènera à l'amour des Pères.

X. L'ascèse monastique tient trop de place dans la vie de saint Basile pour qu'on puisse ici passer sous silence le volume de Sœur M. G. Murphy, *St Basil and monasticism*; in-8 de xx-112 pages; Washington, The catholic university of America, 1930. Cet ouvrage fait partie de la collection *Patristic Studies*, que publie l'université catholique de Washington, et il en forme le tome XXV. Il nous donne ainsi un nouveau et précieux témoignage de l'intérêt que portent à l'étude des Pères les travailleurs d'Outre-Océan.

Sœur Murphy se préoccupe surtout de reviser les conclusions formulées naguère par W. K. L. Clarke, dans un livre intitulé *St Basil the Great, a study in monasticism*, Cambridge, 1913; et il est permis de le regretter, car ce souci donne à son œuvre à elle un caractère polémique et apologétique un peu trop marqué. Le livre de Clarke n'avait pas, que je sache, excité dans le monde savant, ni même dans le monde tout court, assez d'émotion pour mériter une réfutation *ex professo*. Sans doute était-il incomplet et partial. Il était utile que le sujet fût repris sur des bases plus larges; et personne n'était plus désigné pour l'aborder avec compétence et sympathie qu'une religieuse catholique. Mais on eût aimé, dans le travail de Sœur Murphy, un peu plus d'air et une plus large compréhension de l'action entreprise par saint Basile : les analyses sèches, minutieuses et précises y tiennent beaucoup de place; la conclusion seule esquisse des synthèse, et encore ne le fait-elle que sous forme de comparaisons : *Major point of agreement between Dr Clarke's study and the present study; major corrections of Dr Clarke's conclusions; minor corrections of Dr Clarke's conclusions; additions to Dr Clarke's statement of St Basil's monasticism.* Tout cela est bien formel.

La part faite à ces critiques — et l'on voit qu'elles n'atteignent pas le fonds même de l'œuvre de Sœur Murphy, nous avons plaisir à souligner la réelle valeur de ce livre et son intérêt. L'auteur ne se contente pas d'étudier les enseignements de saint Basile sur la vie extérieure du moine et sur sa régularité; elle insiste sur la pratique des vertus intérieures, sur l'humilité, la charité, la prière; et le chapitre qu'elle consacre à la doctrine de la prière est particulièrement important.

Un appendice reprend l'examen de quelques problèmes

d'authenticité : Sœur Clarke admet, après discussion, l'origine basilienne du *De renuntiatione saeculi* et du *De ascetica disciplina* : il n'est pas tout à fait sûr que la question soit définitivement tranchée.

XI. Depuis longtemps se faisait sentir le besoin d'une vie de saint Jean Chrysostome rédigée selon toutes les exigences de la critique actuelle. Sans doute les précieux travaux de Hermant, de Stilting et de Tillemont demeurent encore le point de départ des recherches nouvelles; mais elles ne suffisent plus à satisfaire les légitimes curiosités; et la plus récente biographie scientifique du grand orateur chrétien, celle de Neander, dont la troisième édition a paru en 1848, appelle maintes corrections. Depuis trois quarts de siècle, les sources de la vie de saint Jean Chrysostome ont été étudiées de plus près : le *Dialogue* de Palladius en particulier, qui est la plus ancienne histoire du saint évêque, a été l'objet de maintes discussions, et M. P. R. Coleman-Norton vient seulement d'en publier l'édition critique en 1928. Bien des questions de détail, sur la chronologie des homélies, sur le véritable caractère du *De sacerdotio*, sur le synode du Chêne par exemple, ont reçu des solutions neuves. Et si les grandes lignes de l'histoire de saint Jean Chrysostome demeurent invariablement fixées, nombreuses sont les nuances qui n'ont pu être précisées qu'à la suite de nouvelles recherches.

Le R. P. Dom Chrysostome Baur était tout désigné pour écrire ces deux volumes sur *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*; 2 vol. in-8 de XL-331 et 411 pages; Munich, M. Hüber, 1929-1930, qu'il vient de publier. Depuis de longues années déjà il s'intéressait à saint Jean Chrysostome, et son ouvrage *Saint Jean Chrysostome et ses œuvres dans l'histoire littéraire*, paru en 1907, est devenu classique. L'étude qu'il nous donne aujourd'hui est donc le résultat de patientes recherches : d'avance on peut faire crédit à l'auteur.

Une longue et minutieuse introduction nous renseigne sur les sources. Il est dommage que ces pages aient été écrites avant la publication de l'édition du Dialogue de Palladius par Coleman-Norton : Dom Baur, s'il avait pu connaître cette édition, aurait-il gardé la même attitude de scepticisme à l'égard de l'origine de ce dialogue ?

La première partie de l'ouvrage nous fait connaître les premières années de saint Jean Chrysostome et son activité

à Antioche. Le tome II raconte l'épiscopat de Constantinople, l'exil et la mort. Dom Baur n'écrit pas seulement en savant : si copieuses que soient les notes qui courent au bas de chaque page et qui, parfois, sont complétées par des appendices, tel celui où est discuté le problème chronologique que pose l'histoire de Porphyre de Gaza, l'érudition ne fait jamais perdre de vue l'édification. L'auteur retrace de main de maître l'histoire d'une période, car, pendant les années de son épiscopat, Chrysostome est en quelque sorte le personnage autour duquel tourne toute la vie de l'Église; mais il écrit en même temps la vie d'un saint; et il ne craint pas de manifester à l'occasion toute la sympathie que lui inspire son héros. Nombreuses sont, dans ces deux volumes, les pages éloquentes; et il est permis d'ajouter que les phrases déclamatoires elles-mêmes ne font pas complètement défaut. De temps à autre, on est tenté de rappeler à Dom Baur la calme modération d'un Tillemont. Mais après tout, peut-on se contenir en songeant aux injustices et aux outrages qu'a dû souffrir le saint évêque ?

Dans la récente production hagiographique, peu de livres sont aussi importants que celui de Dom Baur. Je ne sais — de tels pronostics sont toujours dangereux — s'il marquera une date dans l'histoire des études chrysostomiennes. Il est en tout cas un beau témoignage de science et de respect.

XII. D'un mot, signalons encore un ouvrage qui, s'il ne nous apporte pas de renseignements sur la vie de saint Chrysostome, éclaire du moins un aspect de sa formation intellectuelle. Il s'agit de la dissertation doctorale de Sœur M.A. Burns, *Saint John Chrysostom's homilies on the statues; a study of their rhetorical qualities and form;* in-8 de VIII-123 pages; Washington, The catholic university of America, 1930. Tout le monde connaît l'occasion qui provoqua ces admirables homélies, les plus belles peut-être et les plus émouvantes du grand orateur. A la suite de la sédition pendant laquelle avaient été brisées les statues de l'empereur et de l'impératrice, les habitants d'Antioche traversèrent une dure période de crainte, de repentir, d'espoir, de tristesse, de confiance; et Chrysostome eut le redoutable honneur d'être le porte-parole de la foule, l'ordonnateur de ces sentiments complexes. Jamais, semble-t-il, l'occasion ne fut plus favorable au déploiement d'une éloquence toute spontanée : ce sont

pourtant les qualités rhétoriques qu'étudie Sœur Burns dans ces homélies. Et en effet la rhétorique avait été si parfaitement assimilée par Jean qu'elle était en lui devenue comme une seconde nature, et que, sans effort, elle se manifestait en des compositions larges, imagées, vivantes. Ce curieux mélange de l'art et de la vie rend particulièrement curieuses les homélies sur les statues. Le travail de Sœur Burns nous permet de mieux comprendre l'esprit de saint Jean Chrysostome.

XIII. La jolie vie de *Saint Martin de Tours* que vient d'écrire M. Pierre Ladoué (in-16 de VI-252 pages, Marseille, Éditions Publiroc, 1930) ! M. Ladoué est un romancier, et sans doute a-t-il craint que de mauvais esprits ne le lui reprochent. Aussi, dès les premiers mots de sa préface tient-il à les rassurer : « J'ai cru devoir dépouiller systématiquement de tout appareil savant ce livre destiné au grand public : des notes abondantes, des discussions critiques eussent inopportunément retardé ou arrêté le mouvement du récit. Les données qu'il contient ne sont point, pour autant, embellies par l'imagination. Ceci n'est point une vie romancée, mais une chronique historique par elle-même pittoresque. La source principale à laquelle j'ai puisé est l'œuvre de Sulpice Sévère... J'en ai traduit littéralement en résumé maints passages, d'après l'édition Halm, qui reproduit le meilleur manuscrit (copie exécutée au VII[e] siècle d'un texte de 519). »

Nous voilà prévenus. Nous pouvons maintenant apprendre « Comment les gens de Tours, ayant perdu leur évêque, s'en procurèrent un de leur choix », ce que nous dit le premier chapitre de l'ouvrage. Mais est-ce la faute de M. Ladoué s'il écrit bien; et si, même en traduisant l'œuvre de Sulpice Sévère, il ne cesse pas de bien écrire ? Avec enchantement on lit ce petit livre, qui n'apprend rien de nouveau peut-être aux érudits, et qui, dans les questions discutées, suit d'ordinaire les voies tracées par le R. P. Delehaye, C. Jullian, P. Monceaux; mais qui, d'un bout à l'autre, est si élégamment composé.

La prière finale, prière d'un soldat à un autre soldat est émouvante en sa simplicité : « Saint Martin, qui n'as jamais eu peur de ta peine, soldat du Seigneur qui as combattu jusqu'à l'extrême limite de tes forces, fais que nous soyons encore aptes, non seulement à supporter mais à agir; non seulement à tenir le coup, mais à progresser. Aux fatigués

rends l'énergie, aux déprimés le cran, aux apathiques la volonté, aux aphasiques la parole. Avant d'être plus tard le patron de nos fils, commence par nous la réforme de la veulerie actuelle des caractères. Secoue l'engourdissement de ceux qui s'endorment dans la pseudo-sécurité des secteurs tranquilles. »

XIV. Le R. P. Lapeyre ne s'est pas contenté de publier la *Vie de saint Fulgence* par Ferrand; il a encore consacré un gros ouvrage à *Saint Fulgence de Ruspe. Un évêque catholique africain sous la domination vandale*; in-8 de XIX-381 pages; Paris, P. Lethielleux, 1929; et ce livre est un travail de tout premier ordre, dont un bon juge a dit avec raison qu'il resterait longtemps d'indispensable consultation pour l'histoire du catholicisme africain sous la domination vandale.

L'auteur discute, dans son introduction, le problème des trois Fulgence : avec beaucoup de probabilité, il conclut à l'existence d'au moins deux Fulgence, l'évêque de Ruspe et un poète grammairien mythographe. Jamais, semble-t-il, on n'aurait même dû poser la question, tellement sont faibles les arguments en faveur de l'identité des trois Fulgence.

Le récit de la vie de saint Fulgence occupe la plus grande partie du volume (p. 33-206). Si le P. Lapeyre n'avait eu à sa disposition pour écrire cette biographie que la *Vita* de Ferrand, il aurait dû se borner à un récit assez terne, car le diacre de Carthage croit assez faire en racontant quelques épisodes isolés et en signalant les vertus de son héros. L'historien d'aujourd'hui est mieux documenté : il sait aussi bien que possible tout ce qui concerne l'Afrique et la vie de l'Église africaine au temps des Vandales; en même temps que Victor de Vite et autres chroniqueurs il utilise les sources épigraphiques et archéologiques; il connaît et emploie les œuvres de ses devanciers; et il nous donne ainsi un long et savoureux portrait de saint Fulgence aux diverses époques de sa carrière agitée : tour à tour le jeune fonctionnaire, le moine, l'évêque malgré lui, l'exilé, le polémiste, le saint, passent devant nos yeux, et nous admirons tout à la fois sa science et sa vertu.

Le dernier livre traite de l'activité littéraire de saint Fulgence. Le P. Lapeyre analyse les traités dogmatiques, la correspondance et les sermons, et il fait le départ entre l'apocryphe et l'authentique parmi tant d'écrits encore mal étudiés. Un seul chapitre est réservé au théologien et à l'écri-

vain : disons en toute simplicité que ce n'est pas suffisant. Fulgence n'est assurément pas un grand écrivain, ni un théologien très original. Mais, au temps et dans les circonstances où il a vécu, il est le meilleur écrivain et le plus ferme défenseur de la foi catholique. Sa langue et son style sont pleins de vigueur; sa doctrine, fidèle en général à la tradition de saint Augustin, n'en est cependant pas un décalque incolore. On a récemment tenté d'attribuer à saint Fulgence le symbole *Quicumque vult*; et le R. P. Lapeyre, qui ne connaît pas l'étude du P. Stiglmayr, est tenté, de son côté, de voir dans l'évêque de Ruspe l'auteur de la célèbre formule. L'hypothèse semble improbable : ce n'est pas rien cependant qu'elle ait pu être proposée sérieusement; et saint Fulgence a droit à l'attention respectueuse des historiens du dogme, tout autant que des historiens tout court. Il est permis d'espérer que le R. P. Lapeyre voudra bien poursuivre ce qu'il a si heureusement commencé et nous donnera quelque jour, sur la théologie de saint Fulgence, l'étude détaillée à laquelle nous avons droit.

XV. Le but poursuivi par le R. P. Dom Paul Séjourné est très exactement marqué par le titre qu'il donne à son ouvrage : *Le dernier Père de l'Église : Saint Isidore de Séville; son rôle dans l'histoire du droit canonique;* in-8 de 535 pages; Paris, G. Beauchesne, 1929. Il ne s'agit pas ici de retracer la vie de saint Isidore de Séville, bien que l'introduction nous en rappelle les dates et les lignes principales. Il s'agit seulement de mettre en relief le rôle du dernier Père de l'Église dans la formation et la codification des lois canoniques de l'Église wisigothique.

Ce rôle est certainement considérable, mais il est difficile à apprécier exactement. Saint Isidore en effet n'a pas agi seul. Lorsqu'il est monté sur le siège de Séville, il a déjà trouvé l'Église d'Espagne en possession d'usages, de coutumes, de lois, de règlements très précis. Au cours de son épiscopat, il a agi en accord avec ses collègues, et ce sont les conciles de Tolède et de Séville qui ont promulgué la collection des canons qui devaient être reconnus comme la norme officielle de la vie chrétienne. On peut estimer, avec la plus grande vraisemblance que, dans les assemblées auxquelles il a pris part, saint Isidore a joué un rôle prépondérant et exercé une influence énorme : ce qui lui revient en propre n'est pas moins délicat à déterminer et à estimer.

Dom Séjourné croit que saint Isidore de Séville « rédigea lui-même l'immense et magnifique concile de Tolède de 633 qui résume tout ce que le passé chrétien avait édicté de plus sage (p. 489) », et il multiplie les efforts afin de démontrer cette thèse. Il faut remarquer cependant que lui-même, avant d'entreprendre cette démonstration, écrit : « Ces diverses manifestations de l'initiative du compilateur ne vont pas, je le reconnais, jusqu'à prouver sans réplique la paternité de notre docteur vis-à-vis de la collection espagnole; car en somme elles ne sont pas aussi significatives qu'on le désirerait. Mais on voudra bien constater... combien sont rares les innovations importantes réalisées à l'avantage de l'*Hispana*, et se dire d'autre part qu'un auteur de collection canonique est avant tout un copiste, un compilateur, un ordonnateur et ne saurait prétendre à l'originalité d'un historien, d'un sermonnaire ou même d'un auteur liturgique (p. 288). »

Ces dernières formules marquent exactement les résultats définitifs auxquels arrive Dom Séjourné. Il ne prouve pas sans conteste que saint Isidore soit l'auteur de l'*Hispana*, mais il apporte des raisons sérieuses pour rendre cette hypothèse tout au moins probable. D'ailleurs, il importe assez peu. Même si la personnalité de saint Isidore, au lieu de briller en une pleine lumière, devait s'estomper de quelques ombres, elle reste assurément assez grande pour n'avoir pas à souffrir de cette obscurité relative. Ce qui caractérise le grand évêque de Séville, ce n'est nulle part son originalité, c'est au contraire son zèle à recueillir tout ce que les générations antérieures ont écrit de meilleur. Aux confins de l'antiquité et du moyen-âge, il marque en quelque sorte le point. Il rassemble le précieux héritage de la science antique, et, comme s'il pouvait prévoir les bouleversements de l'avenir, il s'efforce de mettre cet héritage à l'abri en le résumant, en le synthétisant. Aussi son influence a-t-elle été énorme : saint Isidore a été l'un des grands éducateurs du moyen-âge. Dom Séjourné s'attache, dans les derniers chapitres de son ouvrage, à mettre en relief le rôle posthume d'Isidore jusqu'au XII^e siècle, et il n'a pas de peine à en montrer l'influence : ne suffit-il pas de rappeler que ce fut sous ce nom vénéré que circula, au milieu du IX^e siècle, une collection remplie de textes apocryphes, destinée à une haute fortune ?

G. Bardy.

TABLE DES MATIÈRES DU SUPPLÉMENT AU TOME XXVI

JANVIER 1931-MARS 1931

Études

H. Bremond. — Bérulle quiétiste... ou Gagliardi? . . . [65], [129]
Dom J. Huijben. — Aux sources de la spiritualité française. [17], [75]
M.-J. Lagrange. — L'amour de Dieu, loi suprême de la morale de l'Évangile . . . . . [1]

Documents

J. de Guibert. — Pour fixer la terminologie mystique . . [47]
Aug. Saudreau. — Pour fixer la terminologie mystique. . [163]

Bibliographie

Chr. Baur. — Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit. . . . . [185]
L. Bayard. — Tertullien et saint Cyprien . . . . . [57]
B. Bossuet. — Traité de la concupiscence. . . . . [115]
M.-A. Burns. — Saint John Chrysostom's homilies on the statues. . . . . [186]
P. Cayré. — Précis de Patrologie . . . . . [56]
P. Cotel. — Les principes de la vie religieuse . . . . . [126]
Denzinger-Banwart. — Enchiridion symbolorum . . . . [59]
M.-J. Farges. — Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe . . . . . [181]
— — Du libre arbitre [Méthode d'Olympe] . . [181]
Ferrand. — Vie de S. Fulgence de Ruspe . . . . . [179]
M.-E. Fleury. — S. Grégoire de Nazianze et son temps . . [182]
P. Franchi di Cavalieri. — Note Agiografiche . . . . . [174]
Dr B. Geyer. — Die patristische und scholastische Philosophie. [64]
H. Grégoire et M. A. Kugener. — Vie de Porphyre, évêque de Gaza . . . . . [177]

J. de Guibert. — Études de théologie mystique. . . . . [124]
Fr. Halkin. — L'histoire lausiaque et les vies grecques de S. Pachôme. . . . . [175]
Ch.-V. Héris. — L'Église du Christ . . . . . [127]
Jos. Kroll. — Die Lehren des Hermes Trismegistos . . . [59]
G. Krüger. — Ausgwählte Märtyrerakten . . . . . [174]
M. A. Kugener. — Vie de Porphyre, évêque de Gaza . . . [177]
P. Ladoué. — Saint Martin de Tours. . . . . [187]
H. Lang. — De Gratia tractatus dogmaticus . . . . . [118]
P. Lapeyre. — Saint Fulgence de Ruspe . . . . . [188]
Eug. Levesque. — Traité de la concupiscence de Bossuet . [115]
M. G. Murphy. — St Basil and monasticism . . . . . [184]
P. Peeters. — La passion de S. Basile d'Épiphanie. . . . [176]
A. Portaluppi. — La spiritualità del B. don Bosco . . . . [124]
Van Roey. — De virtute charitatis quaestiones selectae . . [121]
P. Séjourné. — Le dernier Père de l'Église : saint Isidore de Séville. . . . . [189]
P. Scotti. — La devozione al Cuore di Maria . . . . . [127]
Thomas d'Aquin. — Somme théologique : le Péché . . . [112]
— — Somme théologique : la Grâce . . . . [116]
— — Somme théologique : l'Espérance . . [119]
Umberg. — Enchiridion symbolorum . . . . . [59]
Ch. Urbain. — Traité de la concupiscence de Bossuet. . . [115]

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Carolus, episc. Versalien.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).